

كتاب الرياض

تأليف

الداعي الإمام علي الأجل

حميد الدين أحمد بن عبد الله الكراني، حجة العراقيين،

في المحكم بين الصائرين، صالحي الإصلاح والنصو

تحقيق وتعليق

عارف تامر

دار الثقافة

بيروت - لبنان

اهداءات ٢٠٠٢

أصرة د/ محمد الرحمن بدوي

أفصية د/ محمد الرحمن بدوي للإبداع الثقافي
القاهرة -

« كتاب الرياض »

كِتَابُ الرِّيَاضِ

فِي الْحِكْمِ بَيْنَ (الصَّادِقِينَ) صَاحِبِي الْأَصْلَاحِ وَالنُّصْرَةِ

تَأليف

الداعي الإسماعيلي الأجل

حميد الدين محمد بن عبد الله الكرمانلي (حجة العراقيين)

تحقيق وتصحيح

عارف تامر

دار الثقافة — بيروت

المقدمة

كان العالم الاسلامي في اواخر القرن الثالث للهجرة الحمديّة منطبعا بطابع العلم والفلسفة والآداب ، تسيطر على دائرته الثقافية وعلى مجتمعه العلمي دعوات جديدة ، وخلافات عقائدية متشعبة ، وجدل كلامي لم يكن ينتهي عند حد او يقف في مكان معين . وكما هو مفيد للباحث الذي يريد ان يتعمق بدراسة منشأ تلك الخلافات أن يحاول الاطلاع على آراء الكتّاب والعلماء الذين عاشوا في ذلك العصر البعيد ، وتركوا آثارا علمية وطرقا جديدة للتعبير بالنسبة لمصرهم وفهمهم للقضايا الفلسفية ولدى اجتهاداتهم بتفسير النصوص وتأويل الآيات فيستطيع عندئذ ان يكون رأيا معقولا ينفذ منه الى الواقع والحقيقة .

لقد كانت الخلافات المنوّه عنها تخرج في اكثر الأوقات عن نطاق المناقشات الشفهية التي كانت تثار في النوادي والمراكز العلمية فتتطور الى محاضرات طويلة تبرز على صفحات الكتب والنشرات . ومن الفرق التي ساهمت بقسط وافر في هذا المجال « الاسماعيلية » ولكن من الغريب جدا أننا لا نرى هذه الفرق تنتهي من جدلها الكلامي مع الفرق الاخرى حتى تأتي وتحوض جدلا آخرأ ولكن من نوع جديد ، انه جدل بين

دعائها انفسهم ، وفي هذا الدليل الواضح على حرية فكرية كانت تسود حياتهم ، وتحرر من القيود يسيطر على المجتمعات المحافظة ويضرب نطاقاً حولها فيلزمها بعدم الشذوذ والابتعاد عن المخطط القديم الموروث .

ان أول جدل او بلغة أصحّ أول مناقشة علمية فتحت للاسماعيلية الآفاق الجديدة ، ونقلتها الى جوارى أجواء التحرر العلمي البعيد ، وجعلتها موضعاً للتخمينات والتقولات في العالم الاسلامي ، ظهور كتاب « المحصول » . وهذا الكتاب وضع موضع التداول في بداية القرن الرابع هجري او العاشر ميلادي ، وينسب الى الداعي السوري الأكبر « محمد بن احمد النسفي » الذي كان له الفضل بتحويل مذهب الدولة السامانية في اذربيجان الى الاسماعيلية ، وقد أعدم سنة - ٣٣٩ هـ / ٩٤٢ م - كما جاء في كتاب « الفرق بين الفرق » لمؤلفه عبدالقادر البغدادي ، ومن الغريب جداً ان « حجة العراقيين » وداعيتها الأكبر وفيلسوفها الأعظم « حميد الدين احمد الكرمانى » الذي ناقش الموضوع وتعمق ببحثه لم يأت على ذكر مؤلف « المحصول » بل كان حديثه منصباً على « أبي حاتم الرازي » ، وأبي يعقوب السجستاني ، فلا بد اذن من وجود اسباب جوهرية خاصة لهذا التجاهل تبرر ذلك ، ولربما يكون كتاب « المحصول » منسوباً الى النسفي خطأ .

ومها يكن من أمر فإن الاستحسان الذي ناله كتاب « المحصول » لدى مفكري الاسماعيلية وطبقات علمائها في ذلك الحين حفز ابو حاتم الرازي الداعي الأول في شمال غربي فارس فألف كتاباً ناقش فيه ما جاء في كتاب « المحصول » وسمى كتابه « الاصلاح » . ومن الواضح ان الاراء التي أوردها الرازي سببت رد فعل لدى داع آخر كبير اسمه ابو يعقوب السجستاني فأعتبرها مخالفة للحقيقة وللأصول وهذا ما جعله يعمد الى تأليف كتاب يناقش فيه آراء الرازي سماً « النصره » وقد انتصر فيه لمؤلف « المحصول » ، وهاجم فيه أبا حاتم الرازي بلا هوادة ، والظاهر ان كتاب

النصرة من جملة مؤلفات السجستاني الأولى كما يلمح الى ذلك الكرماني في كتابه ، وبعد زمن ليس ببعيد استعرض الكرماني الموضوع بكامله استعراضاً وافياً وألف أطروحته الثمينة «الرياض» في الحكم بين «الصادق» كما سماها أي صاحبي «الاصلاح والنصرة» ، وبمهارة فائقة قرط الأراء التي جاءت في الكتب الثلاث ونقدتها نقداً علمياً ، وقابل بينها وبين «قانون الدعوة الهادية» او بمقابلة أخرى بينها وبين النظريات الفلسفية والمقائدية الرسمية للبلاط الفاطمي في عصره ، وبالأجمال نجد الكرماني يفضل دوماً نظريات الرازي على نظريات السجستاني ويعترض لعدم مطابقتها للحقيقة وميلاتها الى الانحراف ، وزيادة على ذلك ينوه بأن الرازي قد تجاهل بعض الأقوال التي جاءت في كتاب «المحصل» فكان يأتي على ذكرها كما نلاحظ في الباب العاشر من كتاب «الرياض» . وما هو جدير بالذكر أيضاً ان افكاراً علمية ومجموعة فلسفية مثل هذه تستحق الدرس والمقابلة والتدقيق العميق ولكن لسوء الحظ فان كتابي «المحصل والنصرة» قد فقدوا أما كتاب «الاصلاح» للرازي و«الرياض» للكرماني فلا يزالان محفوظين .

«كتاب الرياض»

يعتبر كتاب «الرياض» للكرماني من الكتب المهمة التي تعبر عن النظريات الاسماعيلية الفلسفية في القرن الرابع هجري ، وقد وصلتني منه نسختان الأولى من الهند ، والثانية من طهران ارسلها اليّ المستشرق العلامة «و. ايفانوف w. Ivanov» بناء على تكليف جمعية الدراسات الاسماعيلية في الهند «The Ismailia-Sciety» التي رغبت اليّ بتحقيق الكتاب وشرحه وكتابة هوامشه وتعليقاته باعتباري أحد اعضاء هذه الجمعية العاملين . ولا بد لي قبل الدخول بالبحث والتفصيل ، واستعراض ما جاء في الكتاب من آراء وأقوال وحجج وبيانات ، من ايراد لمحة بسيطة عن

حياة الفلاسفة الثلاث الذين اشتركوا بالمناقشة وهم الرازي ، والسجستاني والكرماني .

الرازي :

هو ابو حاتم احمد بن حمدان الليثي الورسني الرازي وتسميه الاسماعيلية سيدنا « ابو حاتم » تفخيماً . كان داعياً للاسماعيلية في بلاد الري ثم انتقل الى بغداد حيث اتخذها مركزاً لاقامته . لا يعرف تاريخ ولادته بالضبط . يمثل نشاط الدعوة الاسماعيلية في عهد امامة محمد المهدي بالله (١) (عبيد الله) مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب . امتاز بعدوية لفظه وحسن بلاغته والمشهور عنه انه استمال اليه (المروزي) امير الري وكان سلباً متطرفاً ودأب على اقناع امراء تلك البلاد بالدخول في الاسماعيلية حتى اصبح من اعلام السياسة والدين ومن موجهي النهضة العلمية الاسلامية في اواخر القرن الثالث ، وأوائل القرن الرابع ، وكان يلجأ الى الناحية العلمية الكلامية والفلسفية . قال عنه المستشرق الكبير (بول كراوس (٢) : « كان من كبار دعاة الاسماعيلية ولعب دوراً هاماً في الشؤون السياسية في طبرستان والديلم ولا سيما في الري واصفهان حتى استجاب له كبار رجال الدولة مثل اسفار بن شيرويه ومرداويخ القائد وغيرهما » . والحقيقة فان أبا حاتم الرازي كان علماً من اعلام النهضة العلمية ليس في الاسماعيلية فحسب بل في العالم الاسلامي وقد ساهم بنشر التعاليم الفلسفية في كافة اقطار الشرقية وخاصة في محيط الثقافة الاسلامية العامة ، وبالرغم من كل

(١) عاش هذا الامام في سلية - سوريا وهاجر منها الى المغرب عندما اشتد ضغط الباسيين عليه بعد اهتمام القرامطة وخروجهم على الدعوة وخاصة بعد ان في اليه بان الداعي السوري الكبير ابو عبد الله الشيعي قد مهد لقبام الدولة الفاطمية في المغرب [راجع قصتنا من المشرق الى المغرب - من منشورات دار الكتاب اللبناني بيروت - لبنان ١٩٥٩]

(٢) رسائل فلسفية - بول كراوس - صحيفة ٢٩١

هذا فإنه لم يسلم من اضطهاد الاعداء في الديلم ، وقد اضطُر الى الاختفاء في أواخر سني حياته ، ومات سنة ٣٢٢ هـ بعد تولية القائم الفاطمي شؤون الامامة الاسماعيلية في بلاد المغرب ، وقد عمر اثنين وستين عاماً كما قال بعض المؤرخين .

كان معاصراً لابي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور وصاحب الآراء الفلسفية المعروفة التي خرج فيها على كثير من نظريات ارسطو الطبيعية والميتافيزيائية منكرّاً التوفيق بين الفلسفة والدين معتقداً بأن الفلسفة هي الطريق الوحيد لاصلاح الفرد والمجتمع . وقد دارت بينها أي بين الرازيين مناقشات عنيفة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين ، وقد دون أبو حاتم هذه المناقشات في كتابه (اعلام النبوة) وهو اذا كان لا يصرح بأسم من يوجه اليه نقده فإنه يسميه الملحد . وهناك أدلة قاطعة على ان هذا الملحد لم يكن سوى الرازي أبو بكر وقد أورد الفيلسوف الكبير الكرمانلي (حجة العراقيين) في كتابه (الأقوال الذهبية) بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين أبي بكر الرازي وأبي حاتم يميزرة الري أيام مرداويز وفي حضرته وقد استطاع ابو حاتم ان يخزل ابو بكر الرازي ويلبذ آرائه في كتابه (اعلام النبوة) بصفحات تفيض إفعاماً وإعجازاً ، وقد سد فيها على المكابرين والمعادين سبل التخلص والفرار .

أهم مؤلفاته كتاب « الزينة »^(١) في الأحرف العربية واشتقاقاتها وأسباب وضعها ومعاني الكلمات . وهو كتاب جليل في الكلمات العربية الأصيلة والدخيلة التي نطق فيها القرآن وسنها المسلمون والتي صارت منها المصطلحات الاسلامية ، وعدد صفحات هذا الكتاب ١٢٠٠ صفحة وقد أهداه الى الامام القائم الفاطمي الذي خلف محمد المهدي بالله (عبيد الله) وله

(١) يلوم بتحقيق هذا الكتاب الدكتور حين ممناي من جامعة القاهرة .

كتاب (أعلام النبوة) و (الاصلاح) و (الجامع) وغيرها .

السجستاني :

يعتبر أبو يعقوب اسحاق السجستاني أو (السجزي) في طليعة العلماء الذين جاهدوا وعملوا وكرسوا انفسهم لوضع قواعد فلسفية كونية قائمة على دعائم فكرية عقائدية واسس علمية متينة وركائز ثابتة الاركان لا تزعزع مهما طرأ عليها من ازمات . بل هو في الواقع من الذين ضحوا بكل ما يملكون في سبيل نشرها وتعميمها في الاقطار الاخرى حتى اتهم في اواخر حياته بالكفر والالحاد من الجمهور المحافظ ثم قتل اخيراً في سبيل عقيدته . لعب السجستاني دوراً هاماً في مجال الفلسفة وأدّى أجل الخدمات الفكرية في القرن الثالث للهجرة وقد ظهر اثره الفكري في تلميذه حميد الدين الكرمانى (حجة المراقين) الذي سار على مناهجه ودعا الى تعاليمه والانتقال من فيض ينابيعه . واذا علمنا ان الكرمانى درس الفلسفة في مدرسة السجستاني الفكرية امكننا وضع السجستاني في المرتبة الاولى بين علماء المسلمين والمفكرين وفلاسفة العالم المشهورين .

عاصر الدعوة الاسماعيلية الباطنية في عصر الظهور أي ابان ازدهار الدولة الفاطمية وظهورها كدولة اسلامية ذات كيان حضاري وعلمي واجتماعي وسياسي ، وبالرغم من انه عاش في بلاد يمتدحها اهلها بمذهب يختلف عن مذهبه فقد كان مجبراً ان يتخذ (التقية) ستاراً له ويحذر أشد الحذر في حركاته ودعواته ، ولهذا السبب جاءت حياته غامضة بعض الغموض ، وقد لا نكون ملومين اذا كنا لم نستطع الوصول الى معرفة سيرة حياته معرفة تامة او نتصل بكل شيء عنها ، ومن جهة ثانية فانه لم يصل اليها الا القليل عن الداعي الكبير النفسى « النخشي » مؤلف كتاب (المحصول) غير ما ذكره المؤلفون عن جهوده واتصاله بنصر بن احمد

الساماني في بلاد ما وراء النهر الى ان اعتنق الساماني الدعوة الاسماعيلية ، كما اننا لا نعلم شيئاً كثيراً عن ابي حاتم الرازي العالم اللغوي وصاحب اقدم سفر في علم اللغة العربية وهو كتاب (الزينة) وعن (حجة العراقيين) حميد الدين الكرمانى بالرغم من وصول اكثر مؤلفاته وآثاره اليينا ، ولو لم يكتب المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي صدديق ومناظر ابو العلاء المعري سيرته بيده لما تسنى لنا ان نعرف شيئاً عنه ، وهكذا نقول عن غموض حياة كبار رجال الدعوة الاسماعيلية من الحجج ودعاة الجزائر في سوريا وايران واليمن وغيرها ، فان حياتهم غامضة أشد الغموض كما ان كتبهم التي دونوا فيها سير حياتهم قد فقدت ولم يبق منها إلا القليل .

ينسب الى « سجستان » وهي مقاطعة في جنوب (خراسان) من اسرة فارسية قيل انها اسرة بطل الفرس « رستم » وهناك من يقول أنه من العراق جاء جده من الكوفة واستوطن سجستان . ويؤمن بعض الباحثين الذين درسوا فلسفته انه مات سنة ٣٣١ هـ . ولكن هذا الرأي لا يتفق والواقع التاريخي ، اذ المعروف عن السجستاني انه كان معلماً للكرماني والكرماني ظل " حياً حتى سنة ٤١١ هـ . اذن في أي وقت اخذ الكرماني عنه علوم الدعوة الفلسفية ؟ وهناك نص صريح في كتاب « الافتخار » للسجستاني نفسه يذكر فيه انه وضعه سنة ٣٩٠ هـ . وقد ورد ذكر كتاب « الافتخار » في كتاب « الرياض » للكرماني أي انه كان داعياً في مقاطعة بخارى في عهد خلافة الامام « المعز الدين الفاطمي » ومعنى هذا انه كان معاصراً للداعي الكبير « جعفر بن منصور اليميني » واللقبة العلامة القاضي « النعمان بن محمد بن حيون المغربي التميمي » قاضي الدولة الفاطمية ولغيرهما من كبار المؤلفين وعلماء الدعوة في ذلك العصر الذهبي العلمي الزاهر ، وليس أدل على قيمة السجستاني العلمية من كتبه ومؤلفاته التي

تركها بعده وهي موضوعة باللغة العربية وقسم منها وضع باللغة الفارسية وقد ذكرها اسماعيل بن عبد الرسول بن مطا خان الأيني المتوفي سنة ١١٨٣ في المجموعة وفهرست الكتاب وأشار إليها البيروني في كتبه كما ذكرها البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) .

ترك السجستاني بعده كما قلنا مؤلفات علمية غزيرة تعتبر أعمق ما كتب في الفلسفة ويبلغ عددها ما ينوف على الثلاثين ولعل أشهر كتبه « اثبات النبوات » و « كشف المحجوب » (١١) و « تحفة المستجيبين » (١٢) و « الينابيع » (١٣) وهذا الكتاب قسمه الى اربعين ينبوعاً فأصبح بعد هذا من الكتب التي قلما يوجد ما يفوقه عمقاً ويظهر انه قد وضعه لطبقة خاصة من الدعاة واصحاب المراتب العليا في الدعوة والى الذين وصلوا في دراساتهم الفلسفية الى الذروة ، واما سبب تقسيمه الى اربعين ينبوعاً فيعود الى رغبته في جعل تأويل كل ينبوع على حد من الحدود الاربعين الذين يشكلون المجلس الأعلى للدعوة .

ومن كتبه أيضاً وقد أتى على ذكرها الرحالة الكبير والشاعر الفارسي الشهير « ناصري خسرو » في كتابه (زاد المسافرين) : أسس الدعوة ، تأويل الشرائع ، سوسن النعم أو سوسن البقاء ، الرسالة الباهرة ، كتاب الافتحار ، الموازين وهو مقسم الى تسعة عشر ميزاناً ، سلم النجاة ، النصرة ، المقاليد ، مسليات الاحزان ، اسرار المعاد ، المواظ على الاخلاق ، الغريب في معنى الاكسير ، مؤنس القلوب ، تأليف الأرواح ، الأمن من الخيرة ، خزائن الأدلة ، البرهان ، وغيرهم .

(١) حقق هذا الكتاب ونشره المستشرق هنري كوربان في طهران .

(٢) « » « » « » عارف تامر وضعه الى كتاب خمس رسائل اسماعيلية .

(٣) « » « » « » المستشرق هنري كوربان بالاعتراك مع عارف تامر وضاه الى كتاب ثلاث رسائل اسماعيلية من منشورات المعهد الفرنسي بطهران - ايران .

وفي هذه السطور نوجز آراء السجستاني في الألبيات كما عبر عنها في أكثر مؤلفاته ، فهو يعتقد ان مبدع المبدعات خالق قديم وعالي وعريق في ايجاد الأولية ، وان عالم الموجودات والمبدعات محدث لانه اذا كان غير محدث فيجب ان يكون شيء سابق له قد احداثه ، ولو كان العالم قديماً قبل الخالق لاستحال تعلق جبروته بالقدم ووجوده بالعدم ولاقتضى موجداً اوجده ، وهو المتعالي عن درك الصفات فلا ينال بحس ولا يقع تحت نظر ولا تدركه الابصار ولا ينعت يجلس ولا يخطر في الظنون ولا تراه العيون ولا يوصف بالحواس ولا يدرك بالقياس ولا يشبه بالناس ، فهو المنزه عن ضد مناف او ند مكاف او شبه شيء ، تعالى عن شبه المحدودين وتحيرت الالهام في نعت جبروته وقصرت الافهام عن صفة ملكوته وكلت الابصار عن ادراك عظمته ، ليس له مثل ولا شبه وهو غير ذي ند وغير ذي ضد لأن الضد انما يضاده مناف دل على هويته بخلافه وآثاره على اسمائه بأنبيائه ، فليس للعقل في نيل سمائه مجال او تشبيه اذ ان تشبيه المبدع بمبدعه محال . فهو سبب كل موجود لأنه مبدع المبدعات ومخترع المخترعات وسبب كون الكائنات ورب كل شيء وخالقه ومتممه ومبلغه الى افضل الاحوال . جل ان يحده تفكير او يحيط به تقدير ليس له اسماء لان الاسماء وضعت لموجوداته ولا صفات لأن الصفات من ايسائه ، وان حروف اللفظ لا يمكن ان تؤدي الى لفظ اسمه او ان يطلق عليه شيء منها لأنها جميعها من مخترعاته وان كل الاسماء التي ابداعها جعلها اسماء لمبدعاته ، فهو قديم وقبل الازل وصاحب مصدر الأولية بالترتيب ، لأن الحد الاول انبثقت منه والموجود الاول فاض عنه وهو مبدع المبدعات ومعلل العلل وإاري البرايا والدائم الموجود بفرديته وصدانيتها وصاحب فعل الايجاد الاول للعدد الاول الذي جعله أصلاً للاعداد ، كما ان العقل جعله أصلاً للموجودات والناطق أصلاً لعالم الدين ، ويضاف الى كل هذا بأنه لا ينال بصفة من الصفات وانه ليس جسماً ولا هو في

جسم ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به حاس ، وهو ليس بصورة ولا
بمادة ولا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب به عنه ، وهو موجود لأنه
لا يصح ان يكون موجوداً من نوع الموجودات التي وجدت عنه ، وأما
الاستدلال عليه فيستخلص من وجود الموجودات الاخرى وذلك بان لا
معلول بدون علة ولا موجوداً إلا بما يوجب وجوده ، وان الموجودات
يستند بعضها الى بعض في وجوده وان بعض الذي يستند اليه البعض
الأخر أيضاً من الموجودات غير ثابت في الوجود وغير موجود .

وبعد ذلك ينتقل السجستاني الى الموجودات بالترتيب والتسلسل
فيقول :

ان المبدع لم يوجد في أول الخلقة غير العقل وحصر في جوهره صور
المبدعات كلها ، ويضاف الى العقل اسم (القلم) لأن بالقلم تظهر نقوش
الخلقة منذ الابتداء ، ويقال للعقل (العرش) أي انه مقر لمن جلس
عليه ويجلوسه عليه تعرف جلالته عن هو منحط دونه ، ويقال للعقل
(الأول) ومعناه ان الاولية التي ظهرت منها المخلوقات يعني كل ما هو
موجود وما هو مطبوع عليه اسبق لقبول آثار الحكمة قبل سائر الحدود
لقربه منها واتحادها بها وهي العلم والأمر اللذان هما بمعنى واحد ، وقد
يجوز ان يكون فعل العقل سبق قوته ، ولم توجد هذه الفضيلة في
موجود سواه لان جميع الحدود دونه قواتها سابقة أفعالها وهذه الفضيلة
للعقل خاصة ليكون بها تاماً كاملاً ، ويقال للعقل (القضاء) على ان
بالعقل تنضي النفس ادراك المعلومات والظفر بالمطلوبات ، ويجوز على ان
العقل هو قضاء الله عز وجل بين خلقه ، ويقال للعقل أيضاً (الهبولى)
معناه ان بالعقل قوام ما ينبجس من الصور ، ويقال للعقل (الشمس) ومعناه
ان بالعقل تبصر الحقائق ، ثم ان النفس وهي الخلق الثاني المنبجس من
الخلق الأول وإنما سميت نفسها نفساً لانها تتنفس دائماً للاستفادة ليكون

قوار تنفسها قوام الحلقة ، ويقال للنفس (اللوح) فمعناه ان الذي انفطر من العقل من القوار الحكمة يتسطر في النفس ومن النفس يتصل بحرياتها المنبعث منها على مقدار صفاتها ولطافتها ويقال للنفس (الملك) ومعنى ذلك ان النفس ملك العقل وقينة لان بالنفس ظهرت فضيلة العقل كما ان بالملك تظهر فضيلة الملك ، ويقال للنفس (التالي) فمعناه ان الذي يتلو العقل في باب قبول آثار الكلمة انما هي النفس ويموز على ان النفس بقوتها تتلو العقل بفعله ويقال للنفس (القدر) فمعناه ان الذي يتحد بالنفس من فوائد العقل فان التقدير والتحديد عيطان به ويقال للنفس الصورة ومعنى ذلك ان النفس تصورت من جوهر العقل وضيائه وانها متى همت ان تلحق به لتنزل منزلته محق نورها ، كما ان القمر يستفيد نوره من نور الشمس واذا اجتمعا في المذلة محقت نوره ، ويقال للعقل والنفس بكلمة واحدة (الاصلان) .

هذه بعض آراء السجستاني الفلسفية في الالهيات عرضنا لها عرضاً موجزاً وأضفناها الى ما استطعنا الوصول اليه من سيرة حياته ولعلها تعطي الدليل الدافع على اضطلاع بالعلوم وعراقته بوضع النصوص بترتيب جذاب وتلسيق بديع .

حميد الدين احمد الكورماني :

شخصية علمية خارقة اكتنف تاريخ حياتها الغموض ، وفيلسوف كبير عاش في عصر علمي زاهر وداع جليل خط في صفحات الفكر اقوم البحوث وأعمق السطور وترك للأجيال عدداً من المؤلفات أقل ما يقال عنها انها كنز ثمين وقرات خالد .

يعتبره فلاسفة العالم الاسلامي اعظم عالم انتجته المدرسة الاشاعيلية

الفكرية في عهد الدولة الفاطمية ، أما كتابه (راحة العقل) (١) فهو من الكتب القيمة التي قلما يوجد بين كتب الفلاسفة ومخلفاتهم ما يعادلها قوة ومتانة وعمقا لذلك كان طلبه قليلا ورواجه بطيئا معدودا ومقتصرأ على طبقة خاصة من العلماء الافذاذ والفلاسفة المتبحرين .

ذكره الداعي الكبير والمؤرخ اليمني « ادريس عماد الدين » في كتابه (عيون الاخبار) فقال : « هو أساس الدعوة التي عليه عمادها وبه علا واستقام منارها وبه استبانَت المشكلات وانفرجت المضلات » ووصفه الداعي الاسماعيلي السوري « نور الدين احمد في » كتابه (فصول واخبار) فقال : « لو ان الدعوة الاسماعيلية لم تلتج غير الكرمانى لكفاهما فخرأ وجهداً ولكان ذلك كافياً » .

ظهر اثره وعظم شأنه في عهد الخليفة الفاطمي « الحاكم بأمر الله » وكان لقبه المشهور (حجة العراقيين) أي انه كان مسؤولاً عن شؤون الدعوة الثقافية في فارس والعراق ، وفي القاهرة كان مركزه كـمقام (حجة جزيرة) فهو احد الحجج الاثني عشر المكلفين بأدارة شؤون الدعوة الامامية الازاعية الفكرية في العالم ، ثم استخدم بعد ذلك كرئيس لدار الحكمة في القاهرة وهي المؤسسة الثقافية التي نستطيع ان نقول عنها انها أول جامعة انشئت في العالم .

وقد على القاهرة سنة ٤٠٨ هـ ، بناء على طلب الصادق المأمون اقتكين الضيف داعي دعاة الدولة الفاطمية في عهد الحاكم بأمر الله عندما حمي وطيس المارك الدينية وقامت الدعوات الجديدة وراج سوق البدع التي كانت تهدف الى الفلو والانحراف عن واقع واسس الدعوة فألقى الدروس والمحاضرات في دار الحكمة ووضع كثيراً من

(١) طبع هذا الكتاب بإشراف جمية الدراسات الاسماعيلية بالهند وقام بتعقيقه الدكتور محمد كامل حنين والدكتور مصطفى حلي من القاهرة .

البحوث والكتب اشهرها (الرسالة الواعظة) في الرد على الحسن الفرغاني القائل بالوهمية الحاكم بأمر الله . ورسالتا (البشارات) و (المصباح) وقد تمكن فيها من اثبات الامامة كواقع كوفي لا بد منه وذلك ببراهين معقولة وحجج دامغة جاءت زاخرة بالتعابير العبرية والسريانية والفارسية المأخوذة من كتب الانبياء النطقاء السبوية ، ثم انه اتخذ من الآراء الأفلاطونية اساساً لبحوثه فذكرها بمهارة لم يسبقه اليها احد وقد جاءت جميعا كدعوة عامة لتوطيد النظام الفكري الفلسفي ورفع مستواه ومحو كل أثر للشك والجدل والارتباب والنقاش .

ومهما يكن من امر ففي هذه السطور لن احاول تقديم الفيلسوف الكرمانى كداع من دعاة الاسماعيليه الذين لعبوا دوراً هاماً في مجال الفكر على عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ، او من الفلاسفة الذين خدموا الدعوة الفاطمية خدمات فكرية جلى ، بل اقدمه كفيلسوف من فلاسفة العالم صال وجال على مسرح الفلسفة الكونية وعمل كل ما في وسعه لايجاد مدرسة فلسفية تركز على اسس عقلية جديدة بالنسبة لعصره ، وعلى نظريات مبتكرة حديثة لها شأنها ، وعلى نظم عقلية تنطبق على نظرية وحدة الوجود التي يقول بها المعلم الثاني والشيخ الرئيس مع توسع بالشرح وخروج عن المتهاج العام الموضوع لدعاة الاسماعيليه ، سواء من قد سبقوه او عاصروه وهم الذين كانوا مجبرين على السير وفق قواعد عامة مدروسة لا يمكن تعديها او اجتياز حدودها . ومن الرجوع الى مؤلفات الكرمانى والتمعن في قراءتها وتحليل ما فيها نراه قد قرر النظرية القائلة بأن بين الموجودات تضاداً وتنافراً ومحاولة من جانب بعضها نحو البعض الآخر ، وأن هذه الموجودات موجودة بالرغم من هذا التنافر وهذا التضاد ، كما انه لا يفقد شيئاً منها بوجود ضد وانما هي كلها تحت الوجود محفوظة ، وكل هذا مطابق لنظرية المعلم الثاني

بالأبداع التي يقول فيها : « حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوداً لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع »^(١) ، ويقول ابن سينا في سياق الكلام عن الممكن والواجب بغيره من الموجودات حديثاً يتبين من خلاله معنى دوام الوجود على الموجودات وذلك بقوله : « أما كون العلل ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره »^(٢) ويكاد يقرب ما يذهب اليه الفلاسفة الثلاثة المعلم الثاني والشيخ الرئيس وحجة العراقيين في هذا الصدد ما ذهب اليه في العصر الحديث الفيلسوف « ديكارت » الذي يقول : « اذ يوجد من الفعل الذي يحفظ الله به العالم وبين الفعل الذي خلقه به^(٣) » وذلك فيما يعرف في فلسفته باسم نظرية « الخلق المستمر » . والحقيقة فإن الكرمانى قد شارك الفلاسفة المسلمين وتأثر ببعض منهم وخاصة القائلين بالفلسفة اليونانية وامتاز عنهم بأنه عندما عرض هذه الفلسفة اتسمت بمحوته بسماة الجدة والطرافة والابتكار ، وكانت اسبق الى التجديد من الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين والشرقيين الغابرين . وعليه فبالامكان القول ان الكرمانى ترك مؤلفات وأنتج افكاراً يجب ان ينظر اليها لا بوصفها آراء اسماعيلية فكرية فحسب ، بل آراء فلسفية اسلامية عامة ذات مستوى رفيع تبحث في جوهر الأشياء والنواحي العقلية العميقة بشكل ثابت متقن تتجلى فيه العمق والنبوغ .

اجل قال الكرمانى بالنظم الافلاطونية الحديثة ، وبذل جميع جهوده في سبيل تطبيق بعض موادها بأسلوبه الفلسفى الكلامى الجذاب ، وعمل على اثبات امر النبوة والامامة من الوجهتين الفلسفية والدينية ،

(١) الغاراني ، صيون المسائل ص (٦٠) .

(٢) ابن سينا ، الارغادات ص (٢٤٠) .

(٣) ديكارت ، مقال عن المثبج - القسم الخامس - ومبادئ الفلسفة لقرة (٢١) .

وفي هذا نستطيع ان نقول بأنه أيد النظرية القائلة بمبدأ التمسك بظاهر الشريعة تمسكاً يؤدي الى العبادة العلمية واقتصار هذه العبادة التي يدخل فيها التأويل والكلام الفلسفي على الحدود والمأذونين الذين وصلوا الى مستوى عال في الفلسفة والعلوم ، وكل هذه الظواهر نجدها اذا امعنا النظر في « الرسالة المضيئة » وفي « المصابيح في اثبات الامامة » وفي « تنبيه الهادي والمستهدي » وفي « راحة العقل » . مضافاً الى ذلك ان للكرماني فضلاً كبيراً في تطور النظام الفكري والتوسع في الكلام النظري الخاص مع اضافة عناصر جديدة ، وتوسيع لبعض الموضوعات ووضع القواعد الأساسية للتفسير ، ومع التناقض والتشابه وخاصة في موضوع « الامامة » التي كانت تدور حولها آراء ونظريات غير مستقرة ولا ثابتة ، ولهذا فإن كتابه « راحة العقل » قد حدد قواعدها وأصولها ومراقبها ومركزها ووضع لها القواعد الجديدة والأسس والنظم والترتيب .

لقد كانت الكرماني مبرزاً في مذهب الدعوة للوجود ، وفي نفى الاليسية والليسية والصفات عن الله نفيّاً مطلقاً ، ومذهب الدعوة الى التوحيد ومذهب الدعوة في الأصلين الابداع والانبعاث والفناء الامامي والأفضلية بين الامامة والنبوة ، وكل هذا بأسلوب منطقي علمي بحت ، ولم يقف عند هذا الحد بل جمع لأول وهلة الأصلين الأولين ، العقل والفعل ، والنفس الكلية ، مع نظام العقول العشرة الافلاطونية التي ايدها المعلم الثاني ، وقد قابل وطابق بين عالم الابداع (وهو عالم العقول أو العالم الروحاني) وبين العالم الجرماني (وهو عالم الافلاك والكواكب) وبين العالم الجسائي (وهو مادون فلك القمر) وبين عالم الدين (وهو عالم حدود الدين) ثم رسم لها المخططات الجغرافية والفلكية والأرضية والجسدية التي جاءت غاية في الفن والابداع ودلت على براعة في التعبير وعلو كعب في الفلسفة .

ومن الخروج الى (راحة العقل) واستعراض ما جاء فيه نراه قد
زخر بتعابير وأدلة عن ابطال الایسية عن الله ونفي الصفات الالهية
وبما قاله وأيده : ان الله تعالى لا ينال بصفة من الصفات ، وأنه ليس جسماً
ولا هو في جسم ، وانه لا يعقل ذاته عاقل ، ولا يحس به محس ، وأنه
ليس بصورة أو مادة ، ولا ضد له ولا مثل ، ولا يوجد في اللغات ما
يمكن الاعراب عنه ، كما أنه ليس له رتبة في الموجودات ، وهذا يدل على ما
كان يمتاز به من المأم واسع بانواع العلوم لا سيما العقلية منها وفي هذا
يرافق المعتزلة والمتكلمة ويتفق مع ابن رشد كما انه في موضوع ايجاد
« العلية » على وجود الله نراه يتفق مع ديكرت وان كانا يختلفان بإيراد
التفاصيل وطريقة التعبير . وكل هذا اذا اضفنا اليه بعض البحوث
نراه قد ضمن حلوله وأفكاره بعض آراء الفلاسفة المتقدمين عليه
والماصرين له كأفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي وابن سينا ،
ونلاحظ من الرجوع الى ما كتبه الباقلاني والبغدادي والغزالي انهم
قرروا ان الاسماعيلية بنفيهم الصفات يعتبرون معطلة . ولكن الكرمانلي
دفع هذه التهمة وقال : ان التعطيل الصريح انما يكون بأن يتوجه فعل
حرف النفي « لا » نحو « الهوية » قصداً ، كأن يقال مثلاً « لا هو » و
« لا اله » وليس هذا مما تقول به الاسماعيلية ، اذ ان النفي عندهم
هو نفي الصفات وحدها ، وتوجيه فعل حرف النفي « لا » انما ينصب
عندهم على الصفات دون الهوية . ومما يمكن من امر فان الكرمانلي
قد وجه عناية خاصة في كتابه « راحة العقل » الى هذا الموضوع ، وفي
هذا الكتاب نراه قد خالف جميع الفلاسفة والادباء والمؤرخين والعلماء
فبدلاً من ان يقسم كتابه الى فصول وابواب واقسام كما فعل غيره من
رجال الفكر والمؤلفين نراه قد شبه كتابه بمدينة محاطة بسبعة أسوار
على كل داخل اليها ان يمتار الأسوار السبعة ولكي يمتاز الأسوار السبعة
عليه ان يواجه سبعة مشاريع متفرعة عن كل سور ، الا السور السابع

والأخير المحيط بالمدينة فهذا له أربعة عشر مشرعا ، وإذا كنا هنا لا نتطرق الى شرح ما قصده الكرمانى من اسواره ومشارعه غافة التطويل فإن هذا لا يمنعنا من القول والاعتراف بعلو باعه في الفلسفة وقوة تفكيره وفهمه العميق لجوهر الأشياء .

للكرمانى عدد من المؤلفات نشر البعض منها أهمها :

الرسالة الدرية^(١) ، رسالة النظم ، الرسالة الوضيئة ، الرسالة المضئية ، الرسالة اللازمة ، الرسالة الهادية ، الرسالة الواعظة ، الرسالة الكافية ، تنبيه الهادي والمستهدي ، معاصم الهدى ، الأقوال الذهبية ، فصل الخطاب وإثابة الحق المتعجلي عن الارتباب ، رسالة المعاد ، رسالة الفهرست ، المقادير والحقائق ، رسالة التوحيد في المعاد ، تاج العقول ، ميزان العقل ، كتاب النقد والالزام ، الكيل النفسي ، كتاب المقاييس ، المجالس البغدادية والبصرية ، رسالة الشعرى في الخواص ، راحة العقل ، رسالة اسبوع دور السائر^(٢) .

وأخيراً فلا بد من القول بأن الكرمانى من الفلاسفة المغمورين في عالمنا الفلسفى ، وفي الواقع فإن دراسة مؤلفاته وإنتاجه من الأهمية بمكان وهي تعطي صورة واضحة عن اثر الفلسفة في تاريخ الفكر بالسبب للمهتمين بالدراسات الشرقية والفلسفة الاسلامية .

مكتوبات الرياض

يفتح الكرمانى كتابه الرياض بتسبيح الله وتحميده وهي قاعدة درج عليها جميع العلماء في تلك المصور وأخيراً يشير الى امام عصره الحاكم بأمر الله الفاطمى ثم يقول :

(١) حقق هذه الرسالة ونشرها محمد كامل حنين - جامعة القاهرة .

(٢) حقق هذه الرسالة ونشرها عارف عامر .

لقد رأيت أبا حاتم الرازي قد قوّم الاخطاء الموجودة في كتاب «المحصل» فجاه ابو يعقوب السجستاني فدافع عن مؤلف كتاب «المحصل» مؤكداً صواب حجته وقوة نظريته وان الأمور التي ناقشها ليست من الجزئيات او الفروع الفلسفية الاسماعيلية حتى يمكننا التفاوض عنها وفي هذا كله ايداء العقيدة وتعطيلها للبادئ الاساسية وللأصول .

ان أبا يعقوب كما يبدو قد دعم بعض النصوص مخالفاً أبا حاتم الرازي ومهاجماً إياه وفي بعض المواضع قد تكلم بما لا يمت الى الموضوع بصفة مطلقاً ، ومهما يكن من أمر فقد ورد في كتاب «المحصل» بعض النصوص التي تعالج التوحيد فكان من الواجب على أبي حاتم ان يصلحها ويناقشها ولكنه لم يفعل ، بل فضل عليها تلك القصص الطويلة التي تعالج مواضيع اقل اهمية وهي البيانات التاريخية الواردة في التوراة ، وقد ملأ كتابه بها فتركها غير مصححة مهملات إياها وبذلك أوجد نوعاً من الارتباك الفكري لاتباع الدعوة الهادية بتقديره آراء مختلفة ومتباينة ، وخاصة بعد انكبابهم على قراءة كتاب «المحصل» ولقد كان ذلك ذا تأثير على نقاوة فكرة مسالك التوحيد وأفساداً لأصول الشريعة ولترتيب الحدود ونرى الكرمانى يقول : ولهذا السبب قررت ان اورد هنا الاقوال الاصلية الواردة في كتاب (الاصلاح) مصححاً بعض ما جاء في كتاب «المحصل» وما ورد في اقوال « النصر » التي تدعم كتاب «المحصل» مقدماً رأيي وتعليقاتي عليها وغرضي من ذلك اظهار الاصول بالمعنى الصحيح والفصل بين الاثنين ، وعندما نصل الى هذا الحد يسهل اظهار الخطأ وتبقى التعاليم الصحيحة بمنجاة من الريب والشك وبعميدة عن كل تبان واضطراب .

قسّم الكرمانى كتابه «الرياض» الى عشرة أبواب وجعل كل باب مقسماً الى عدة فصول وبلغته الادبية والعلمية وقوة بيانه واطلاعه انتقى ما رآه مهماً ، واساسياً من كتابي «الاصلاح» و «النصرة» وقرظله بأسلوبه

الواضح الوجيز وهذا النوع من الفن يختلف عن أسلوب الرازي تمام الاختلاف .

قسم الباب الاول من كتاب « الرياض » الى ثمانية وثلاثين باباً وهو مكرس لموضوع كمال النفس . يقول مؤلف كتاب « الاصلاح » : ان النفس ثامة وهي مصدر تام كامل جاءت من الكمال لان العقل هو الكمال ، ويقول مؤلف « النصر » مخالفاً هذا : بأن مؤلف « الاصلاح » لا يعلم بأن التام هو ارفع وأكمل من الكمال لأن الثاني اي الكمال هو من خاصية الاول ولذلك وصف فيه ، ولهذا فإن السكامل الذي يحمل هذه الصفة يكون ارفع واسمى من خاصيته الملحقة به ، فالكامل موجود ومتى وجد الكمال يصبح تابعاً وليس متبوعاً .

وهنا يحتدم الجدل ما بين الواقع والخيال فيكشف مؤلف « الرياض » النطاء عن الخطأ المنطقي بدلالته على ان مؤلف كتاب « الاصلاح » لم يعن بالكمال الكمال عامة ، بل الكمال الأعلى أي العقل والعقل هو علة وجود النفس الكاملة التي اصبحت معنولة به ، والمعلول لا يمكن ان يكون أسمى من العلة ، لهذا فإن رأي الكرمانى يوصلنا الى الاعتقاد والقول بأن تهجم السجستاني على الرازي لم يكن في موضعه ولا صحيحاً . ثم ينتقل الكرمانى فيأخذ رأي الرازي الذي يقول : بأنه بالرغم من ان النفس هي كاملة غير ان أفعالها ليست بكاملة أيضاً حيث ان هذه الافعال ترتكز على الوقت بينما النفس هي انبعاث العقل والعقل هو كائن بذاته مؤلف من الابداع والزمن والكمال عكس النفس التي هي منبعثة من الزمن وتعتمد على الامداد الذي يأتيها من العقل ، وهذا لا يؤثر أو يجعل مادتها متواضعة كما هو الحال في العقل كونه معتمداً على الارادة الالهية ، فهذا لا يجعله وضيع المادة لهذا الكمال أو عدم الكمال اللذين هما وليدا النفس وليس مادتها وقد يعود الى القول بأن جميع ما جاء في الباب الأول من كتاب

«الرياض» بأن هذان الاقتباسان عن كتاب «الاصلاح» ، والكرماني يورد اراء «النصرة» بشدة معلقاً بقوله ان السجستاني قد فهم خطأ هذه النظريات وقد شبهه كستمر جديد دخل الى عالم المثاليات ولا هدف له إلا الغرور المادي .

«قال صاحب «النصرة» موردأ قول امباذقليس^(١) على سبيل الاحتجاج به انما صارت اما لأنه لم يخضع لشيء إلا للباري عز وجل وصارت النفس ناقصة لانها خضعت للطبيعة نقول : ان الفلاسفة المتقدمين منهم وان كانوا فضلاء في زمانهم فقد استمر عليهم سلطان الخطأ في كثير مما تكلوا عليه من العقليات ، ولو كانوا في زماننا ورأوا ينابيع البركات كيف هي فائضة من بيت الوحي بمحققات الأمور على ما هي عليه من الدعوة العلوية لكانوا مع اجتهدهم لانفسهم ينصفون انفسهم ويعبرون عن كثير من اعتقاداتهم وفيما غاب عن الحواس يقفون . ولكانوا لآثار من جعل الله له نوراً في غوامض الامور يقنمون . فانهم في ازمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم فيما لمحوه فصار كل منهم يذهب في اعتقاده الى ما تدل عليه

(١) فيلسوف كبير عاش في سنة ٤٤٠ ق.م عاصر (بارمينيدس) وان يكن اصغر منه ، مذهبه الفلشي يتصل مع هرقليطس مع تعديل بسيط ، هو من اهالي مدينة اكراجاس على الساحل الجنوبي من صقلية . كان سياسياً ديموقراطياً وزعم عن نفسه انه اله . تروي الاساطير منه قصصاً مختلفة فقد زعم الزاعمون انه اتى بالمجزات ، حيناً بالحر وحيناً بجمرة الطيبة ويروى عنه انه استطاع ان يتحكم في الريح ، وانه اعاد الحياة الى امرأة ميتة . ان جميع ما كتبه كان شعراً - كما عمل بارمينيدس وقد اتى عليه لوكريشوش الذي تأثر به . واما ما اضافته الى العلم قوله ان الهواء عنصر قائم بذاته وقد برهن على ذلك براهين علمية دامنة ، وعرف ان بين النباتات اتصالات جنسية وله نظرية التطور والبقاء الاصلي ، واما في الفلك فقال : ان القمر يضيء بأشعة منعكسة عليه من الشمس وهو واضح اساس المدرسة الايطالية في الطب وقد اخرجت هذه المدرسة الاطلاطون وارسطو ، وقال بأن التراب والهواء والنار والماء عناصر اربعة ، ودفع الى ان العالم المادي كروي الشكل وأيد بعض الآراء الفيشاغورية ، وقد أبى ان يأخذ بالواحدة . ودفع الى ان مجرى الطبيعة خاضع في نظامه للمصادفة والضرورة اكثر مما يخضع لقناية المشودة ، وعلفته في هذه الجوانب اقرب الى العلم من فلسفات بارمينيدس والاطلاطون وارسطو .

مصنفاة على ما هو عليه اهل الظاهر في الملة الحنيفية حين اعتمدوا على عقولهم في سلوك مسالك الديانة فاختلفت آراؤهم وبين أولئك تفاضل فمنهم من صوابه اكثر ومنهم من خطأه اكثر والمعلول على ما يشهد به ميزان الديانة الذي هو الآفاق والانس . وفيما تقدم من الكلام على ذلك والبيان لأن اعتقاد الامر فيه على ما شرحه باطلا غنياً عن التكلف والتطويل فما المعنى فيما اورده امباذقليس الا ما اورده صاحب النصرة في احتجاجه ، وقول امباذقليس انصب للطمع ونسأل الله ان ينور عقولنا ويختم بالسعادة أمورنا وللضغرات وللأعمال الصالحات يوفقنا بمنه ولطفه وكرمه .

أما الباب الثاني في كتاب «الرياض» فنقسم الى تسعة فصول ونخصص لبحث العلاقة ما بين العقل والنفس ، فالسجستاني يعارض على الرازي لأنه اورد موضوع الحركة والراحة والهدوء وهو الموضوع الرئيسي الذي كثيراً ما سبب المشاكل للفلاسفة القدماء ، وهنا يعتبر الحركة والهدوء أمرين متعددين من (الاول) (والثاني) وهذا يؤيد ما قاله ابو حاتم الرازي بأن الاول قد ابدع فأصبح مرتبطاً ومستولاً عن الابداع لأنه حقيقة مركزه المزدوج (ذات الابداع وذات المبدع) وهذان الأثران موجودان في «الأول» ولما انبعث الثاني من الاول اصبح الانبعاث ذات مظهرين (ذات الانبعاث وذات المنبعث) وهكذا فان الأثران متصلان بالمبدئين الأساسيين ، اما الحركة فهي الافادة التي يخلعها الاول على الثاني فتؤثر على كافة الموجودات والكيانات بينما السكون هو قبول افادة الاول في الكيانات الاساسية كلها .

ان الرازي يقول : أنا لا اقول ان الحركة والسكون هما متولدات من النفس بفعل القوة المستفادة من العقل ولكني اؤكد بأن الاثنين هما أثران من النفس متولدان بفعل القوة المتولدة من العقل في الهيولى والصورة ولهذا السبب فان الهيولى والصورة أصبحتا اساس هذا العالم . أما السجستاني

فيقول في كتابه «النصرة» : ان هذا الكلام من نوع الهذيان لان الحركة تقول من قصد خاص « لطلبها » كما تهدف حركة الاجسام المادية لتغطية فراغ حركة اللهب الصاعدة الى ما فوق او حركة الارض لتحت وهكذا دواليك ، ونتيجة لهذا القول فان الكرمانى يستخلص بان الرازى كان على حق بينا السجستاني على خطأ .

(قال صاحب الاصلاح ونقول : ان الحركة والسكون هما أفران متحدان بالأول والثاني لان الاول لما ابدع اتحد بالابداع فكان لذلك الاتحاد افرين فيه بالقوة . وانما قلنا أفران لان الابداع والمبدع اثنتان واحدهما الابداع والآخر ذات المبدع والابداع والمبدع فان كانا اثنتين فهما ايس واحد وهو الكل وهذان الاثران هما في الاول بالقوة ثم انبعث الثاني عن الاول فكان من ذلك الانبعاث افرين فيه بالفعل احدهما ذات الانبعاث والآخر ذات المنبعث فالأصلان متحدان بالأمر وأحد الافرين هو الحركة وهو أعلى من الآخر الذي هو السكون كما ان احد الاصلين الذي هو الاول أعلى من الآخر) .

أما الباب الثالث فيبحث موضوع « هل النفس والهيولى يشاهيان الاول ؟ ويقسم هذا الباب الى ستة فصول ويستهل بعبارات من كتاب «النصرة» من نصوص وردت في كتاب «الاصلاح» ومركبة بطريقة تفسر معناها الاصلى ، وهنا يقول الكرمانى : بأن السجستاني ينتقد ما لم يقله الرازى ابداً .

وقال صاحب «الاصلاح» على ما اثبتته صاحب «النصرة» : ولا نقول ان الطبيعية والهيولى الظلمانية متولدة من الثاني لتؤكد الثاني من الاول ، لأن ذلك العالم عالم الشرف والفضيلة وهذا العالم هو عالم الظلمة والكدورة ، والثاني وان كان متولداً من الاول فانه شبيه به ، ولا يشبه حاله حال الهيولى ، وقال صاحب «النصرة» : ان هذا غلط محض لانه لو كان ذلك العالم نورانياً

لا ظلمة فيه وهذا العالم ظلامياً لا نور فيه لم يقدر ان يقع بين هذا) .

وفي الباب الرابع ثمانية فصول يعالج الكرمانى فيها موضوع كون النفوس اجزاء من الحقائق الاولى ويلفت النظر الكرمانى الى ان السجستاني يحور معنى ما جاء في كتاب « الاصلاح » بتغيير تركيب عباراته الاساسية ويتفق الكرمانى بالرأي على موضوع الأنفس الجزئية مع العلم ان مجموعة هذه الانفس لا تشكل النفس العمومية ويعود السجستاني فيتكلم عن هذا العالم ومع تكلمه يلج الى الحقائق التامة ويقول بأن الروح والنفس البشرية تخص المنطقة الكائنة ما بين عالم الطبيعة ، وعالم الانبعاث وهي المكونة والمعروفة (بالقوة الطبيعية) وقد تطل النفس الى العالم الأعلى بممارستها التقوى وبعدئذ بالتحاذاها مع الثاني ولا يقف السجستاني عند هذا الحد بل يقول :

ان العقل هو الانبعاث الاول بينما النفوس الناطقة هي الانبعاث الثاني وما جرى في الانبعاث الاول أيضاً انبعث في الثاني ، وابتعد الكرمانى هذا الرأي ويحيل القارىء الى ما كتبه وخاصة الى الرسالة « الواعظة » و « المضيئة » التي يقول فيها : (ان العقل ليس إلا ذات الكلمة والكلمة ليست إلا ذات العقل يصحح ذلك قول مولانا الامام المعز لدين الله صلوات الله عليه في كتاب « تأويل الشريعة » ^(١) حيث يتكلم عن العقلية ويشير بان الكلمة عبارة عن العقل وان هذه الاسماء يستحقها بالاضافة وسبق من شرحنا وكلامنا على المبدع والعقل والكلمة وما يقال على عالم الابداع والانبعاث الاول في الرسالة « المضيئة » وغيرها من الرسائل ما يكفي الباحث) .

(١) هذا الكتاب من مؤلفات القاضي النعمان بن حيون الحرلي التميمي ، وإشارة الكرمانى هنا الى انه من تصنيف الامام المعز الفاطمي متناه ان الامام المعز هو مصدر معلوماته .

ولا يقف الكرمانى عند هذا الحد بل يورد أقوال الرازى المدونة فى كتاب «الإصلاح» التى يقول فيها :

ان الحركة والسكون هما كروح الهوى والصورة وهذين الاخيرين كجسد الاثنين الاولين وذلك لان الروح ألطف من الجسد والجسد اكثف من الروح ، والحركة والسكون هما ألطف من الهوى والصورة ، ويبدو ان السجستانى يرفض هذا التحليل مسانداً نظرية صاحب «المحصل» أما الكرمانى فيقول بأن الاثنين كانا على خطأ وخاصة الرازى فيما يتعلق بالحركة التى هى عمل المحرك الذى نسميه النفس .

أما السكون فهو توقف عمل المحرك وهكذا اذا كان المحرك هو النفس فلا يمكن ان يشابه الحركة التى هى عملها الخاص وهكذا يطبق على السكون أيضاً . وانه من غير الممكن ان نجتمع الحركة والسكون بواحد لانها يشبهان الواحد الآخر بالتبادل بينا الهوى والصورة هما على العكس غير منفصلين ويكونان واحداً وقد شرع هذا الموضوع شرحاً وافياً كتاب «راحة العقل» (٢) .

اما الباب الخامس فنقسم الى سبعة فصول وموضوعه ان الانسان هو ثمة العالم المادى كما يقول الرازى ، ونراه يخلص العالم بكامله وبأساسه وجذوره ، فالهوى أيضاً هى اساس الذاتية المكونة فيه بواسطة الحركة والسكون وبعض العوامل الأخرى التى تؤول الى تكوين النفوس المختلفة كالناحية وغيرها ويسمى السجستانى هذه الفلسفة بالدهرية التى لا تعترف بوجود للنفس بعد انفصالها عن الجسد ، ويشرح المستشرق «غولد زير» فى دائرة المعارف الاسلامية شرحاً طويلاً اعتقادات هذه

(٢) من الغريب جداً ان نرى هنا ان كتاب راحة العقل قد وضع قبل الرياض مع ان الكرمانى يستشهد بالرياض فى صفحة ٢٢ و ٢٣ و ٣٦٤ وهنا ينظر على البال بان الاستشهاد فى الكتابين ربما كان قد ادخل لها بند .

الفئة ولكن بدون ان يعطي جواباً حتمياً وافياً ، وقد اعتقد بأن اتباع هذه الفئة هم جماعة دمقرتس وايبويكيورس كالخفا لوكزيديوس ويقول الكرمانى بأن الاثنين على حق من جهة وعلى خطأ من جهة أخرى فالانسان هو نتيجة تفاعل العمل الطبيعي الكوكبي والفيزيكي ، والانسان هو غرض الثاني وغاية عمل الطبيعة والمعنى في ذلك هو ان الانسان مخلوق ومقسم الى قسمين قسم منه يخص الطبيعة المينة وقسم يخص الله لذلك فهو اسمى المخلوقات .

(نقول كيف يصح ما ذكره والنظم والترتيب لا يوجدان الا من العقل ام كيف يصح والأشياء المحملة لا يفضلها الا العقل والنفس ما لا يتأثر فيها بآثاره فهي والبهائم سواء ، ولذلك رفع الله عن النفس القلم الى حين يتأثر فيها آثار العقل ، وقد قلنا فيما تقدم ان القضية في الفاعلين ليست بكلية فليس كل فاعل يطلب بفعله بلوغ ارب او غرض والذي قدره اراده بقوله ذلك ان العقل الأول ذاته ليس بمركب فيكون اذا ذا ترتيب ونظم ، واما الادراك فالعقل لا يدرك الا ادراكاً حقيقياً) .

والباب السادس مقسم الى ستة فصول ويعيد موضوع الحركة والسكون والهيولى والصورة ويعترف فيه بأن ما جاء في كتاب « المحصول » وما أورده ابو حاتم الرازي والسجستاني جميعه كان خطأ ويحيل القارئ الى تصفح كتابه « المصابيح » .

(وصاحب « النصرة » جاء فوعده ان يحمد الجسم والروح ، فعند الجسم بقبول الاقدار الثلاثة ثم حدة الروح بتشابه الاجزاء وأجراها بجرى الماء والنار والهواء التي كل منها متشابه الاجزاء وذلك محال بما تقدم من القول ان الروح ليس يحسم فيأزمه ذلك والروح والنفس ايمان مترادفان على شوية واحد وذلك الشيء ليس يحسم فلو كان جسماً لكان يلزمه من الكيفيات والأعراض التسعة ما يلزم الجسم ولكن يمكن ان يدرك بحس

لم تبق متوهمة فيه الاعراض التهمة ولا الموجودة فيه ولما كان غير موجود فيه الاعراض الجسائية بطل ان يكون جسماً، وكتابنا المعروف « بالمصابيح » يتضمن من ذلك ما يشفي . اما الباب السابع فيقسم الى سبعة فصول ويمالج تصنيف المواد المركبة للعالم ، وفي الحقيقة فهو مخصص بتمامه لشرح مركز الانسان الذي هو طبقة لوحده وعلاقته بالعالم ، ولهذا يقول الرازي : ان الانسان نبات تام على مواد العالم الكبير ، ويتفق السجستاني معه في الرأي ولكن من ناحية أخرى لأن الجسد البشري يتفكك أو ينحل الى مثل هذه المواد ويصنف الرازي الانسان ويشبهه الى حيوان بالنسبة لامتلاكه الحواس ويعزو السجستاني هذا الشعور الى النفس النباتية النامية . ان الرازي يقول بان نفس الانسان الناطقة تؤلف نقطة اختلافه عن الحيوان بينما يرد السجستاني قائلاً بان الحيوان ايضاً يملك الحواس ، وعندما يناقش الكرمانى الرأيين يحكم بان الرازي اقرب الى الحقيقة من السجستاني واخيراً يقول: بان وجه الشبه ليس بين الانسان والعالم المادي فقط بل بينه وبين العالم الروحي الموحد في نفسه وان كل شيء سبقه في ميزان الوجود واطهر المشابهات بينه وبين كل شيء في العالمين المادي والروحي .

(وفي العالم حركات مختلفات وفي البشر كذلك حركات ستة الى الحركات الست وفي العالم محرك يحركه وفي البشر كذلك محرك يحركه وهو النفس وفي العالم الاستقصات الاربعة وفي البشر كذلك الطبائع الاربعة وفي العالم الانهار والودية والمياه المختلفة المذاق والجبال والمعادن وفي البشر كذلك كما بينه صاحب « الاصلاح » العظام والغضاريف والاعم والدّم وما يسيل منه وما يخرج وفي العالم ما ينبت وينمو ولا يحس ، وفي البشر كذلك ما ينبت وينمو ولا يحس مثل الشعر والاطافر وهو يحسسه ينمو ويزيد من صفه الى كبره وفي العالم الحيوان الحساس وكذلك

في البشر القوى الحساسة والعالم كله تراكيب وتأليف فقد استكمل الموجود من ذلك فيه التشبيه بالعالم وان كان ما اوردها جملة يفصلها كتابنا المعروف (براحة العقل) .

والباب الثامن مقسم الى اربعة وعشرين فصلاً وموضوعه القضاء والقدر وهذان التمييزان المذكوران في القرآن الكريم ويمطيان الدليل على مرادفات مخصصة ولكن الاثنتان تعنيان (القضاء) وقد كان لهذا الموضوع أثره في النقاش العلمي الطويل الذي جرى في عصور الاسلام المبكرة ولم يؤد الى نتيجة حاسمة ولقد كتب عن هذا الموضوع في الوف من الكتب اللاهوتية الاسلامية ولكن في الحقيقة فانه من الخطأ وضياح الوقت الرجوع اليها .

يقول الرازي مؤلف «الاصلاح» : بالنظر لقول «المحصل» بان القضاء يتفق والاول وان السابق والقدر مع الثاني (اي التالي) وفي هذا كل الخطأ لان القدر يتقدم القضاء كما ان الاول يتقدم الثاني ومعنى القدر هو التقدير اي انه جعل الشيء ممكناً والقضاء يعني (تفصيل) اي فصل الشيء او قطعه ، والثاني اي القضاء ظاهراً غير ممكن تقدمه على الاول ويورد الرازي عدة آيات من القرآن الكريم لدعم حجته ويشبه القدر بشكل تفصيل القماش الذي يرسم في خيطة الخياط قبل التفصيل وبعد ان يفصله يكون قد وضع شكله اي (قضاء) وليس ممكناً بعد ذلك تغييره .

ويعترض السجستاني على هذا الشرح مدافعاً عن نظريته الاساسية التي توافق ما جاء في كتاب «المحصل» ويقول ان القضاء لا يعني التفصيل مع ان القدر يعني التقدير ، الاول يصف ويوجب والثاني الذي هو القضاء فراغ ونهاية وان مثل الخياط لا يتناسب مع الوضعية لأن القضاء هو فكرة اللباس الناتج عن فن الخياط وهي (الخياطة) والثاني معتمد على

النفس وهو التقدير ولذلك صار هو القدر ، ويأتي الكرمانى فيناقش الفكرة والآراء فيقول : اذا كان القضاء يتفق والسابق الاول والقدر والتالي الثاني فيجب ان نعرف بأن الناطق يتناسب مع التالي كما هو مبين في كتاب «المحصل» مع انه هو المسؤول عن تعريف الشريعة ومن الخطأ ان نجتمع ما بين الناطق والتالي لان الناطق يختص بالعالم المادي بينما التالي الذي هو الاساس يختص بالعالم الروحي ومثل الناطق والاساس كمثل الشمس والقمر . وهنا توجد ناحية جديدة بالانتباه وهي ان بعض الدعاة كلوا يميلون لوضع مركز الاساس فوق مركز الناطق قائلين ان العبادة الروحية اسمى من العبادة الطبيعية الشرعية .

(قال صاحب «النصرة» حكاية عن العلماء : ان الله تعالى لما ابدع العقل فرغ من العالمين لانه مجموع صور العالمين ونقول : ان العقل الذي هو مجموع صور العالمين ليس هو العقل الاول المبدع ولا العقل الثاني الذي هو المنبعث الاول بل هو العقل المرتقي من عالم الطبيعة بالاكتمال عملاً وعلماً الى موازاة الانبعاث الاول فانبعث انبعثاً ثانياً فصار بذلك مجعاً لصور العالمين على كثرتها وقد تنقش ذاته بصور الموجودات) .

وبالباب التاسع يقسمه الكرمانى الى ثلاث وثلاثين فصلاً وفيه بحث عن أساس المبدأ وشريعة آدم والشرائع التي جاءت بعده ثم يأتي بعد ذلك على ذكر القيامة الكبرى فيقول : ان القيامة الكبرى تكون عندما تفتق ابواب التعلم وتوقف الدعوة التي كملت ويصرف القائم الحدود في ادارة الدعوة ولا يبقى عندئذ لزوم لها حيث يكون قد جاء خلق جديد .

وفي هذا الباب ايضاً فصول مخصصة للسؤال فيما اذا كان آدم والذي ذكر في القرآن الكريم على انه من حوارى الله نافعاً للوحي للانسانية و «ناطق» او بالمعارة الاسماعيلية صاحب الدور حقاً قد بشر بشريعة

جديدة ولن وكيف ؟ وفي هذا الباب لا نرى أي تعلق ببحث التخمينات الفلسفية فحسب بل في كيفية جمع وشرح الرموز والاشارات القليلة في الكتب المقدسة ، وكيف نجمع ونوفق بين هذه المراجع المتناقضة غالباً حتى نستخرج نظرية مقنعة ؟

ان المسيحيين قد جعلوا من آدم ذلك الرجل البسيط المذكور في العهد القديم من الكتاب المقدس (التوراة) شخصية جبارة تختلف عن غيرها . فالاسلام مع قدر كبير من الآراء الاخرى قد توارث هذه القصة الجديدة عن آدم ، بينما بقية الفئات بما فيها « الاسماعيلية » اثبتت دوره بتقارب اقرب للحقيقة من غيرها ، لانها اعتبرته وجد في بداية العالم ويكفي ان تكون الملائكة امرت بالسجود له تكريماً . وفي النظام الاسماعيلي اقرار بأن النطقاء السبعة يكون الأول غير الآخر ، فأدم الأول والقائم الآخر يختلفان قليلاً في عملها وواجباتها ، لأن آدم لم يكن يملك (عزيمه) والقائم لن يأتي بشريعة جديدة ، ولهذا يعتبر محمد خاتم الرسل وشريعته هي الاخيرة .

ويأتي الكرمانلي على ذكر القيامة الكبرى لانه في ذلك الوقت تكون الدعوة قد اكتملت ولا يبقى أية فاعلية للحدود ، اذ ان مهمة التعليم قد انتهت وأصبح هناك خلق جديد ، والظاهر ان هذه الفكرة تمكس القصد المنتظر من دعوة الاسماعيليين عندما تصل الى القمة حين يصبح العالم كله متحداً تحت سلطتهم يدين بمذهب ديني واحد ، وهذا هو القانون الحقيقي الصحيح للدين الاسلامي الذي يبشرون به .

قال صاحب « النصرة » عقب تأويله عما قاله الله حكاية عن ابن نوح : (سأوي الى جبل يعصمني من الماء) فقد ظهر هنا بقوله : « سألتجىء الى لاحق » ويقول نوح : « لا عاصم اليوم من أمر الله » ، أي ان الأمر كان قبل نوح من قبل اللواحق ، إذ هو لم يعلم مرتبة الوحي ، ولو كانت

لأدم وحي لكان أنه يعلم ذلك) .

اما في الباب العاشر وهو آخر الكتاب فهو انتقاد لجميع المقاطع التي وردت في كتاب «المحصل» ، والتي تركت دونها تصحيح من قبل أبي حاتم الرازي ، فيوجد ما يقارب من التسعة مقاطع في الخمسة عشر فصلا من هذا الباب ، ونرى انه من الضروري ان نقدم ترجمة هذه المقاطع الأساسية الواردة في كتاب «المحصل» لنمطي فكرة عن اسلوبها .

ان الكرماني في المقطع الثاني يقدم كنموذج لهذا الاسلوب . فيقول : في الحقيقة ان مؤلف كتاب «المحصل» عندما قام بالدعاية ، وبأشر بشرح اسس الدعوة وقواعدها ، فتح ابواب معالم جديدة بتأليف عدد من الكتب لهؤلاء الذين كانوا قائمين فيها ، وان الأكثرية قد قبلوا هذا الحكم على «المحصل» رغم اعتذار مؤلف كتاب «الاصلاح» ، وقد جاء هذا كبرهان على الخطأ وتمقيد للموضوع ، وانه لما يؤسف له ان نرى ان حقيقة الوضع هو عكس ما رأوا وما تخيلوا ، وان تصليحات الرازي تثبت انه لم يطمع في قيمة كتاب «المحصل» ولا في مؤلفه ، لا بأظهار الأغلاط ولا بالحكم عليها ، لأن الرازي كان احد الرجال المعنيين خصيصاً بتصحيح المعرفة الدينية ورفع شأنها ، وشرح حقيقة العقيدة وتأكيد واجبات الانسان تجاه الله .

ومن آراء الكرماني التي وردت في مكتبته نحكم عليه بأنه مؤلف كبير ، وأديب متمرن على الآداب والأصول ، ومن رسالته «الواعظة» يظهر لنا بأنه أورد ملاحظة هامة وأصلحها ، بيدنا لو كان غيره لأرسل السباب والشتمات ... وهذه بعض المقطوعات التي يصلحها :

١ - يقول مؤلف كتاب «الاصلاح» في موضوع التوحيد :

ان الله خالق الاشياء وغير الاشياء فهو : ذكي ، فكري ، منطقي .

ويعني ان تلك المواد او المواضيع قد تأتي تحت حكم هكذا عناصر أو قد لا تأتي .

ويرد الكرمانى على هذا بقوله : ان هذا يتنافى مع النظرية القائلة بأن العقل هو أساس الخليفة الذي ليس وراءه إلا الله ، ولا شيء يمكن ان يكون سابق للعقل في وجوده ، أو مع العقل في وجوده ، فهذه النظرية تشمل الاشراك ، وهذا ينقض قانون التوحيد ، والقول عسنى خلق الاشياء وغير الاشياء المادية وغير المادية ، واذا كان غير هذا اختلط وغيث للأوهام بأنه لا يوجد عالم غير هذا العالم ولا شيء ينفي الخلق ، فهل من الممكن القول ان الله هو الخالق المبدع وفي نفس الوقت ننفي هذا ؟

٢- وفي الفصل الرابع يقول مؤلف كتاب « المحصول » : ان الخالق مبدع الاشياء من لا شيء فقط وهو ولا شيء معه ، وليس له نهاية ، واذا قلنا فقط هو ولا شيء نكون قد انكرنا الاشياء وغير الاشياء وجعلنا الاثنين مبدعين .

لقد قلنا ان ذاته (هويته) واية فكرة كانت هي ، (صورة) بسيطة مركبة ، وجعلنا كل شيء مستمراً وغير مستمر ، جاء بها الى هذا الوجود بسبب معلول ومحدود متناهي ، لأن لا شيء يأتي بعد الشيء ، ولأن نفي اسم هو ممكن سياً بعد مجيء هذا الاسم الى الوجود وان كلمة « لا » ليست هي فكرة بل افكار ونفي لكل فكرة ، وهذا جزء من الشرك ونقض لنظرية التوحيد ، والكرمانى يحيل الطالب الى رسالته « الروضة » الى كتاب (تأويل الشريعة) للامام الفاطمي المعز لدين الله .

٣- وفي الفصل الثامن يقول مؤلف كتاب « المحصول » في الفقرة التي يبحث فيها المبدع الاول : بأن الله عز وجل ابدع العالم دفعة واحدة وهذا يعني بأنه ابدع العقل جملة واحدة ، وبقوته وتقديره اظهر فيه صور

الموجودات وافكار العالم وكل شيء محتويه ، دون ان يدل على اي شيء بفرده ، فالعقل اذاً له الاقدمية . ويحتاج الكرمانى على هذا القول لأنه يعلم ويقرر بأن العقل يعمل مستقلاً معتمداً على تفكيره الخاص وهذا خطأ عظيم ، لأن العقل هو وسيط في العمل الإلهي فقط وليس مبدع آخر .

٤ - ويقول مؤلف كتاب « المحصول » في الفصل التاسع : ان العقل أزلي ومعلوليته هي وحدة الله ، ووحدة الله أزلية ، ونرى الكرمانى يرفض فكرة « الوحدة الأزلية » ناظراً اليها كوسيط بين الله والعقل ، والثاني ذاته هو مادة الوحدة لسبب واحد أولي ، وفي الوقت ذاته يكون الاول هو سبب فعل الخليفة والمخلوق ، التام والتام ، الأزلية والأزلي ، الوجود والموجود .

٥ - اما في الفصل الحادي عشر فيقول مؤلف « المحصول » : بما ان الصورة ظاهرة في العقل من وحدة الله هكذا فان الصورة المجردة عنده تصبح أزلية ، لأن العقل يصبح أيضاً أزلياً بكامله وليس جزئياً ، ويدل الكرمانى أيضاً ببطله الى التكلم عن الحقائق الاساسية بينما هو يفكر بمظاهر العالم المادي ، ويقترح بأن هذا يطبق على عقل الناطق او الأساس او الامام اكثر مما يطبق على العلة الاساسية . وهذا هو « المسلك المقرب » او القلم الخفي الذي يكتب على لوح الوجود .

٦ - ويقول مؤلف « المحصول » في الفصل الثاني عشر : بما ان العقل مسبب من الأزلية التي تسمى (كلمة الله) ، وبما انه لا ثالث لهما فيصبح العقل مماثل لهما ، ويعترض الكرمانى على هذا الرأي قائلاً : بان العقل والكلمة هما واحد ونفس الشيء .

٧ - وفي الفصل الثالث عشر يقول مؤلف « المحصول » بأن العقل قد حصل على التسمية « تام » لكون صيرورته بالمبدع ، ولأن الابداع تم بواسطة المبدع التام ، وهكذا فان المبدع تاماً ، والذي تم ابداعه ايضاً

اي (الابداع) لا يكون إلا تلمأ .

ونرى الكرمانى يعترض على هذا قائلا : ان الله ليس له نعمت ،
والمبدع او الخالق يفرض تفوقه على المخلوق .

٨ - وفي الفصل الرابع عشر يقول مؤلف كتاب « المحصول » : بأن
العقل يحمل الافكار والعلية التى هى مصدرها وهى « الكلمة » تلمأ ،
كتمل الشمس التى ترسل الضوء بواسطة لمعانها وليس باحتكاكها الطبيعى
أو المادى . فاذا كان عمل العقل ناتج عن قوة الكلمة وامكانه على نقلها ،
فحينئذ يصح واضحا بأن الكلمة هى سبب كل شىء ينبعث من العقل
وليس العقل نفسه ، والثانى الذى هو العقل ليس هو إلا وسيط ما بين
الكلمة وما دونها من الحدود . وهنا يعترض الكرمانى ايضا بقوله : ان
مثل هذا الترتيب لا يطبق إلا على عقول النطقاء فقط .

٩ - واخيرا فى الفصل الخامس عشر يقول مؤلف كتاب « المحصول » :
ان عملية الابداع هى واسطة ما بين المبدع والمبدع ، ومثلها كتأثير
الوكيل على الأمر الموكل به ، ويضيف الى ذلك بقوله : ان فكرة الابداع
تعتمد على العميل المؤثر فى الصورة ، والمنقولة من المخلوق الى الخالق .

ويحتوى القطع الاخير على جمل متقطعة تشير الى الموضوع نفسه
مستفاد من قرائن مختلفة . وكما هو منتظر ، يرفض الكرمانى هذه الاقوال
بقوله : ان هذا لا يوافق اعتقاد الموحدين لأن فعل المخلوق يعتبر هنا
مستقلا عن الخالق .

وفى الحقيقة فان فكرة التوحيد وفهم معرفة الحدود لأمر عسير
وعسير جدأ ، وبالوصول الى معرفتها نجاة النفوس ونموها ، واستقرارها
ونجاتها من عالم المادة .

(قال صاحب « المحصول » : والابداع واسطة بين المبدع والمبدع ،

وهو أثر من المؤثر في المؤثر وقال : وصورة الابداع متوسطة بين الفاعل والمفعول ، ووجودهما من جهة الفاعل المبدع ، فأثر الصورة يوجد من جهة المبدع في المفعول ، وهذه الصورة اعني الابداع صارت في المبدع من المبدع سبحانه .

هذا هو كتاب « الرياض » للداعي الكبير حميد الدين احمد الكرمانى وهذا بجل ما جاء فيه من عرض للاراء الفلسفية التي كانت مدار جدل في ذلك العصر ، وقد ابرزها الكرمانى وخطها ، وصفها ، واتى بأحسن النصوص الفلسفية في معرضها .

وفي الحقيقة فقد استحق مؤلف كتاب « الرياض » شكر الأجيال ، وتقدير العالم الاسلامي ، لأن كتابه ثمرة من ثمار الفكر ، وشجرة باسقة نمت في ظل هذا العالم التاسع .

الخطوة وطريقة التحقيق

عندما انتدبني الجمعية العلمية الاسماعيلية في الهند « the Ismailia Society » التي يقوم المستشرق الكبير البروفسور (و. ايفانوف) W. Ivanow بأمانة سرها لتحقيق كتاب « الرياض » والاشراف على طبعه أرسل اليّ النسخة الاولى الاصلية، وهي التي رمزت اليها بحرف (أ) واعتمدتها الأصل في التحقيق ، وبعد ان تصفحتها وجدتها مليئة بالأخطاء النحوية فضلاً عن النقص بالجل والنصوص ، مما دفعني للكتابة اليه معتذراً بأنه لا يمكن قطعاً تحقيق الفكرة ، والوصول الى الهدف بأخراج النص الصحيح ، اذا لم يصار الى مقابلتها مع نسخة اخرى على الاقل ، ومضى ما يقارب الشهر تقريباً ، واذا به يعود فيرسل لي نسخة اخرى مصورة على الميكروفلم من طهران ، وهي التي رمزت اليها بحرف (ب) . وقد أفادتني كثيراً لانها جاءت أقوم وأصوب

وأصح من الأولى ، بالرغم من ان الأولى اجل خطأ وتلسيقاً ، كما يبدو من الصور .

تاريخ النسخ

لقد جاء في آخر النسخة (أ) ما يلي : تم الفراغ من نسخها في اليوم الأول من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٥٤ من الهجرة المطابق لليوم الثاني من شهر آب سنة ١٩٣٥ وهي بخط آدم بن الشيخ الماجد محمد علي السورتي من الهند .

أما النسخة (ب) فهي هندية ايضاً وقد جاء في آخرها : بأنه قد تم الفراغ من نسخها في يوم الاربعاء الثامن والعشرين شهر شوال سنة ١٣٥٥ للهجرة النبوية ، ولم يذكر فيها اسم الناسخ مع كل اسف .

كلمة اخيرة

إذ يضاف الآن الى سلسلة الكتب التاريخية والفلسفية التي قمت بتحقيقها كتاباً آخرأ هو « الرياض » للكرماني ، فلا يسعني إلا ان اسجل هنا كلمة شكر وامتنان للبروفسور (و. ايفانوف) اعترافاً بما قام ويقوم به من خدمات للعلم ، وسعي حثيث في سبيل اخراج اكبر عدد ممكن من المخطوطات الاسماعيلية الصحيحة لعالم الوجود ، وكل ذلك في سبيل غاية معينة لا تتعدى اطلاق السلام الاسلامي على هذه الفلسفة الكونية ، التي شغلت الأفكار حيناً من الدهر ، وكانت محط انظار العلماء ، ومدار تنقيباتهم في الشرق والغرب .

عازف قاصد

بيروت - لبنان

عام ١٩٦٠

شيئ منها وهو متعال في الوجود كلها عنها واشتهر ان الرؤف الرحيم ،
والبر الكريم محمد عبده المختار النبي ورسوله البر النبي أمر سلمه
الاسنام في هرمه معبودة ومعاله الدين الحنيفي بمودة ونار الكفر
والحاد موقدة ومبا في الشرك والامشراك مشيدة والناس في طغيان
مختلفة قد توكلوا فجاها وعمياء محنت قد توكلوا عجاها فقام الله
بمقتل وجاهل كمنصر صغرها كان اظلم من اللبس والظلام وكسر ما
كان معبودا بينهم من الاوثان والاسنام وشرع في عبادة الرحمن
مناسك الايمان والاسلام وبدل بيوت النيران ببيت الله الحرام ،
ونسخ حكم الصلوات بالتوجه نحو الركن والمقام وهدى عباده
في عبادته الى الصراط السوي ونهاهم من مخالفة الشيطان الغوي و
وصار ببركته الى العروة الوثقى واصابهم الى هياض الرشاد و
التقى ففعلت كلمة التوحيد مشرقا ومطلعا وذللت كلمة الشرك مظلمة
طوالها ونظمت الاسن بالآيات المبينات وحرمت الرياح بسفن الهامة
في جهور الاختلافات وقام حكم الله تعالى بما اراده من ابتلاء فذوي
الاراء والديانات فحق الله عليهم صلوة تلبس عن تابعيه عامرة

صفة لا محصاة ثم انما اذا اجبر عن العقل الثاني المسمى بالنفس من العقل الاول
 مجبر به الفكرة من النفس وكان وجود الفكر لا وجودا هو وجود النفس
 التي تشبهها بالعقل ولا كان له بذلة ادراك مثل ادراك النفس فكانه
 قدوة لغيره ان يكون للعقل الثاني المسمى بالنفس وجود غير وجود العقل
 الاول ولا ادراك مثل ادراك الاول وذلك محال فان التالي له وجود
 غير وجود الاول وله ادراك كادراك الاول ولا يستحق ان يقال انه
 مبدع كما لا يستحق الموجود الاول ان يقال انه منبعث وكلاهما عقلا
 محضان قد احاط كل منهما بذلة واخففت ذاتة بذلة وتوهمتا متشابهين
 وجبر وغير متشابهين من وجبر على ما تقدم الكلام عليه واذا كان
 هذا هكذا فك معنى لتشبيه الفكرة بما تشبهها به ولا معنى ايضا ان
 يجعل نفس البشر بمنزلة العقل الاول ولا الفكرة منها بمنزلة النفس
 الكلية فان مشرف النفس البشر وهما من القوة الى الفعل ليس
 الا في الاكتساب والاكتساب لا يكون الا من جهة الحواس محلا ومن
 جهة التصور علما واذا كان مشرف النفس في الاكتساب الذي منه
 تنبأ الفكر والاستدلال تصورا ولم تكن الفكرة من النفس ان

» مخطوطة «

= أ =

بنظير لهذا العالم فقط بل هو نظير للعالمين جميعاً يكون جزءاً من
 لجميع الأمور التي سبقت في الوجود ومماثلة بالوجود فيه كما هي
 والأمثلة على ذلك لا على ما قاله **الفصل السادس من**
الباب السابع وأما قلنا أن الإنسان الذي هو البشر نظير
 للعالمين لا نرى في جميع الكثرة الموجودة بين الأبدان والأنواع الثاني
 فتأخذ فصلاً بنفسه مؤناً في العالم الإلهي والأنواعي ويحسب
 المعايير لا يعاين مؤناً في العالم البشري فبذلك العالمين فاما ما
 من المشاهدة هذا العالم فإن العالم كل جسم منه لطيف وهو ما كان
 عالياً ومنه كثيف وهو ما كان سافلاً وجسم الإنسان كذلك لطيف
 وكثيف فاللطيف ما كان عالياً والكثيف ما كان سافلاً وفي العالم
 كواكب وأفلاك محيطية وفي جسم البشر كذلك الجلد المحيط بكل البنية
 وغيره ما كسبه العظم وما يجري مجرى الكواكب مثل الأذنين
 والعينين والأنف والرو في العالم حركات مختلفات وفي البشر
 كذلك حركات تستلزم إلى الجهات الست وفي العالم حركات يجري
 البشر كذلك يجري وهو النفس وفي العالم الاستقصات

• • • الخطة • • •

استفادته من بركات اولئك عليهم افضل الصلوة والسلام
 كالرايخ حصرة في العين وتقره تحصيله الدين وابنه
 تسعين ويوليه في ارضه في ابرار الشئ موعه من آثار
 الخطاء وان كان لا يعرف منه والكتاب عشرة ايام يشتمل
 جميعها على ما وجدته وحسين فضلا لله الذين و
 هو حسنا ونعم الوكيل ابواب الكتاب ابواب الاول وما
 تكلم عليه في باب النفس الذي هو المنفذ الاول حيث تكلم على
 ثمانية وثلاثين فضلا ابواب الثاني في تكلم عليه في الفصل
 الاول الذي هو المدع الاول حيث تكلم على تسعة فصول
 في باب الثالث في تكلم عليه في باب النفس والهيولى وصل
 على ثمان الاول ام لا حيث تكلم على تسعة فصول في باب الرابع
 في تكلم عليه في باب كون النفس اجزاء وانذار حيث تكلم على
 ثمانية فصول في باب الخامس في تكلم عليه في باب كون
 النفس في الفصل حيث تكلم على تسعة فصول في باب السادس
 في تكلم عليه في باب الحركة والسكون والهيولى والنفوس
 حيث تكلم على تسعة فصول في باب السابع في تكلم عليه في باب
 اقسام العالم حيث تكلم على تسعة فصول في باب الثامن في

تكملة
 ب =
 خطوطه

تكملة عليه في باب القضاء والقدر حيث تكلم على اربعة وثلاثين
 فضلا ابواب التاسع في تكلم عليه في باب شريعة آدم عليه السلام
 ووعده في طبعه في تكلم على ثمانية وثلاثين فضلا ابواب
 العاشر في اهل اصلاص من كتاب المصنوع في باب التوحيد
 الذي هو الاول ما كان لا يصلاحه ما تكلم عليه في ثمانين
 طرسة عشرة فضلا ابواب الاثنى عشر من كتاب الرياض
 المذكورين الصادقين في باب ما تكلم عليه من النفس الذي
 هو المنفذ الاول الفصل الاول في تكلم عليه في الاصلح ان
 النفس تامة في ذاتها لا يفتقر من العقل الاول تامة
 وهو انصاف تام من القام ومن العقل الاول هو القام
 صاحب الصورة في النفس انه يعلم ان القام انصاف اكل
 من القام اذا القام صفة القام موصوف والقام محمول
 والقام حاصل والموصوف والحاصل انصاف اكل من
 الصفة والحول لان القام موصوف بالقام وحاصل له و
 القام صفة القام وهو محمول عليه عند قولها وقول ان
 مراد صاحب الصلاح في قوله ما قال ان النفس تامة
 لانها تامة من القام لان القام صفة او الاصفة او القام

[illegible][illegible][illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وعليه ^(١) توكل

الحمد لله رب الآباء والامهات ، وخالق الحيوان والنبات ، الذي يسبح له ما في الأرض والسموات ، وهو يحوده بتفضل على خلقه بالبركات ، فليس للموجودات وجوداً إلا بأمره ، ولا للكائنات كوناً إلا بقضائه وقدره ، ثبت فلا تنكره العقول ، وتصمد فلا يمتوره ^(٢) الخوول ، سبحانه من إله الى جبروته تنامت العظمة والثناء ، وبأمره فاضت النعم والآلاء ، وبأذنه قامت الأرض والسماء ، خسر الضالون المشبهون ، وضلوا ضلالاً بعيداً .

أحمده واشكره وأؤمن به ولا اكفره ، واشهد ان لا إله إلا الله المعبود الحق الذي ابدع الاشياء كلها على اختلاف جواهرها ، من بسيط ذي سناء وجلال ، ونضيد ذي حبك وكال ، فلا يشبهه ^(٣) شيء منها ، وهو متعال في الوجوه كلها عنها ، واشهد ان الرؤوف الرحيم ، والبر الكريم ، محمداً عبده المختار الزكي ، ورسوله البر التقي ، ارسله والاصنام

١ - وردت في نسخة (أ) (وبه) توكل والأصوب (وعليه) ولم ترد في نسخة (ب) .

٢ - وردت في النسختين (لا) (تمتوره) والاصح (يمتوره) .

٣ - وردت في نسخة (ب) (لا يشبهه منها شيء) .

في حرمه معبوده ، ومعالم الدين الحنيفي ^(١) مهدودة ، وفار الكفر والاحاد موقدة ، ومباني الشرك والاشراك مشيدة ، والناس في طغياء الضلالة ^(٢) قد توغلوا فجاحها ، وفي عياء الهنة قد تولجوا عجاجها ، فقام الله مجتهداً ومجاهداً فحسر عنهم ما كان أظلم من اللبس والظلام ، وكسر ما كان معبوداً بينهم من الاوثان والاصنام ، وشرع في عبادة الرحمن ومناسك الايمان والاسلام ، وبدل بيوت النيران ببيت الله الحرام ، - ونسخ حكم الصليب بالتوجه نحو الركن والمقام ، وهدى عبادة الله في عبادة الى الصراط السوي ، ونجّاهم من مغالب الشيطان الغوي ، ووصلهم ببركته الى العروة الوثقى ، - واوصلهم الى حياض الرشd والتقى ، فقلت كلمة التوحيد مشرقة مطالعها ، وذلت كلمة الشرك مظلمة طولالمها ، ونطقت اللسان بالآيات البينات ، وجرت الرياح بسفن النجاة في بحور الاختلافات ، وقام حكم الله تعالى ^(٣) فيما اراده من ابتلاء ذوي الآراء والديانات ، فوصلى الله عليه صلاة تبلغه عن تابعيه عامة ، وعن رق نوره معاصر الدعاة خاصة ، فتسبل لهم يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم ، سبيل شفاعته وتقضي عنهم حق اتباعه وطاعته . وعلى قطب الدين ، وعماد المؤمنين ، قابل انواره ، والقيم بأمر اتباعه وانصاره ، والكاظم ^(٤) للغيظ وفاء يعهد الله تعالى ، والصابر على ذل الغصب ابتغاء لوجه الله تعالى ، امير المؤمنين علي بن ابي طالب ، الذي لا تحصى مآثره ، ولا تعد مناقبه ، وعلى ذريتها الأئمة الميامين الذين ^(٥) بأنوارهم تخلد النفوس ، وبإتباعهم تنكشف النحوس ، وببطاعتهم تدرك الآمال ، وبشفاعتهم ينال الكمال ،

١ - وردت في نسخة (ب) (الحنفي) .

٢ - وردت في النسخين (خلافة) خالية من (ال) التثنية .

٣ - سقطت كلمة (تعالى) بالنسخة (أ) .

٤ - سقطت واو المطلب بالنسخة (ب) .

٥ - بنسخة (أ) جاءت الذي .

وعلى ^(١) الامام الحاكم بأمر الله ^(٢) امير المؤمنين وآبائه الفر المناجيح ،
آل طه وباسين ، وسلم عليهم اجمعين .

أما بعد فان أحق أمر يصرف الموحد عنايته اليه ، ويرقف مته
عليه ، أمراً كان مؤدياً في توحيد الله تعالى ، ومعرفة حدوده ، الى نظام
اعتقاد الموقنين ، وداعياً الى كشف اللبس ^(٣) والظلام ^(٤) من انفس المؤمنين ،
ومطرفاً الى توحيد رب العالمين .

وإني لما رأيت الشيخ أبا حاتم الرازي ^(٥) رحمة الله عليه ^(٦) ، قد
اصلح من كتاب «المحصل» ^(٧) ما زعم انه كان فاسداً ، والشيخ أبا يعقوب
السجزي ^(٨) رحمة الله عليه قد نصر صاحب المحصول ، وصار بصحة قوله
شاهداً ، ولم يكن ما تنازعا فيه من الفروع التي يجوز ان يختلف فيها
مع سلامة اصولها ، ووجدت الشيخ أبا يعقوب السجزي رحمة الله عليه
في بعض ما أورده صادقاً على الوجه الذي قصده في النقض ، ومتعاملاً
على الشيخ أبي حاتم في البعض ، وبعضاً ^(٩) من كلامها صادراً على غير
نظام ، وكان مع ذلك في كتاب «المحصل» ، من كلام صاحبه في باب التوحيد ،
والعقل الاول خاصة ، سوى ما يتعلق بالفروع ما كان اوجب على الشيخ
أبي حاتم رحمة الله عليه ^(١٠) ان يصلحه ، ويتكلم عليه ، وأحق من

١ - سقطت في نسخة (أ) .

٢ - هو الامام السادس مشركاً جاء تربيته بشجرة النيب الاسماعيليه بد جده علي بن ابي طالب
وفي عصره انشقت الفرقة الدرزية عن الدعوة الاسماعيلية الحادية .

٣ - جاءت بالنسختين بدون ال التعريف .

٤ - جاءت بالنسختين بدون ال التعريف .

٥ - راجع سيرة حياة هذا الداعي في المقدمة .

٦ - في نسخة (ب) جاءت رحمه الله .

٧ - راجع المقدمة .

٨ - راجع سيرة حياة هذا الداعي في المقدمة . (السجستاني)

٩ - في نسخة (أ) جاءت وبعض .

١٠ - في نسخة (ب) جاءت رضوان الله عليه .

كلامه على ما طول به كتابه من الفروع فتركه ، واهله ، وكان ذلك اجمع مغضياً بأهل الدعوة الهادية اذا وقفوا عليه الى اختلاف ، وفي مسالك التوحيد ، ومعرفة ^(١) الحدود الى اختلال . رأيت ان اورد أقاويل كل واحد منهما هذا في كتاب «الاصلاح» ^(٢) اصلاحاً ، وهذا في كتاب «النصرة» ^(٣) نقضاً بأعيانها ، وأتكلم على ما يلزم عنها ، ويقصد بها ، والوجه الذي يصح ان ينسب اليه معانيها ، ليتضح ^(٤) صدقها من غيره ، ويظهر المتحامل ، والباغي منها ، ويتحرر ^(٥) المعنى فيما اختلفا عليه ، فيعتقد بحسبه . ثم أتكلم على ما اهل اصلاحه من كتاب «المحصل» من الاصول التي لا يجوز ان يختلف فيها ، وأبين الحق طلباً للثواب ، ففعلت وجعلت ذلك كله في هذا الكتاب ، ووسعته بكتاب «الرياض» في الحكم بين الصادين ^(٦) صاحب «الاصلاح» ، وصاحب «النصرة» ، لكونه فيما يجمعه من أقاويلها ، وما يورده ^(٧) فصلاً بينهما ، وبياناً لما استمر من الخطأ وما ^(٨) اهل اصلاحه من كتاب المحصول ، وقضاء بالواجب فيه عما استفدناه من بركات اولياء الله عليهم ^(٩) السلام ، لكونه ^(١٠) كالرياض خضرة في العين ، وغرة تحصل في اليدين ، والله نستعين ، ويوليه في ارضه في ايراد الشيء نوقى ^(١١) من آثار الخطأ ، وان كنا لا نرعى منه ، والكتاب يجمع عشرة ابواب ، وتشتمل جميعها على مائة وسبعة وخمسين فصلاً ، والله المعين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

١ - جهة ومعرفة الحدود سقطت من نسخة (ب) .

٢ - راجع المقدمة .

٣ - راجع المقدمة .

٤ - في نسخة (ب) جاءت (يضح) .

٥ - في نسخة (أ) جاءت (ويتحرز) .

٦ - راجع المقدمة .

٧ - في النسختين جاءت وما يورده .

٨ - في نسخة (ب) جاءت لما .

٩ - في نسخة (ب) جاءت عليهم افضل الصلاة .

١٠ - سقطت في نسخة (ب) .

١١ - في نسخة (أ) جاءت مرقى ولا معنى لها هنا .

ابواب الكتاب

الباب الاول

فيما تكلم عليه في باب النفس الذي هو المنبعث الاول ، يشتمل على ثمانية وثلاثين فصلا .

الباب الثاني

فيما ^(١) تكلم عليه في باب العقل الاول الذي هو المبدع الاول ، يشتمل على تسعة فصول .

الباب الثالث

فيما تكلم عليه ^(٢) في باب النفس والحيوى وهل هما يشبهان الاول أم لا ؟ يشتمل على ستة فصول .

الباب الرابع

فيما تكلم عليه في باب كون الانفس اجزاء وآثاراً ، يشتمل على ثمانية فصول .

١ - في نسخة (أ) وردت هكذا (في ما) .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

الباب الخامس

فيما تكلم عليه في باب كون البشر ثمرة العالم ، يشتمل على سبعة فصول .

الباب السادس

فيما تكلم عليه في باب الحركة والسكون والهيولى والصورة ، يشتمل على تسعة فصول .

الباب السابع

فيما تكلم عليه في باب اقسام العالم ، يشتمل على سبعة فصول .

الباب الثامن

فيما تكلم عليه في باب القضاء والقدر ^(١) ويشتمل على اربعة وعشرين فصلاً .

الباب التاسع

فيما تكلم عليه في باب شريعة آدم عليه السلام ^(٢) ووصي نوح عليها السلام ، يشتمل على ثلاثة وثلاثين فصلاً .

الباب العاشر

فيما اهل اصلاحه من كتاب المحصول في باب التوحيد والمبدع الاول
إما كان أولى باصلاحه مما تكلم عليه ، يشتمل على ستة عشر فصلاً .

١ - في نسخة (أ) جاءت القدرة .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

الباب الأول

من كتاب الرياض في الحكم بين الصادين في باب ما تكلم
عليه من النفس الذي هو المنبعث الاول .

الفصل الاول

قال صاحب الاصلاح : ان النفس تامة في ذاتها لانها انبعثت من العقل
الاول تامة ، وهي انبعثت تام من التام ، لأن العقل هو التام .

قال صاحب النصرة في النقض :

انه لا يعلم ان التام افضل ، واكمل من التام ، اذ^(١) ان التام صفة ،
والتام موصوف ، والتام محمول ، والتام حامل ، والموصوف والحامل افضل
واكمل من الصفة والمحمول ، لأن التام موصوف بالتام ، وحامل له ، والتام
صفة التام^(٢) ، وهو محمول عليه ، هذا قولها .

ونقول :

ان مراد صاحب الاصلاح في قوله ما قال ان النفس تامة لأنها منبعثة
من التام ، لا ان التام صفة او لا صفة ، او^(٣) التام موصوف او لا

١ - وردت بلسنة (أ) اذا .

٢ - في لسنة (أ) وردت (تمام) .

٣ - وردت (و) بدون (ألف) بلسنة (أ) ؛

موصوف ، بل مراده ان التام هو كالعلة التي عنها يكون وجود المعلوم ، وذلك انه رأى ان التام علة للتام ، ومتقدم في الرتبة عليه ، اذ لولا التام لما وجد التام ، بدليل انه اذا رفع في الوهم التام ارتفع التام ^(١) بارتفاعه ، كالمصادر التي عنها ينبعث الفعل الماضي ، والمستقبل ، والفاعل ، والمفعول ، فاذا ارتفعت ارتفع بارتفاعها ما سبيله ان يوجد عنها عند التصريف ، فأجرى العقل الاول لما كان اولاً في الوجود ، وعنه وجدت الموجودات كالعلة ، فقال : هو التام وأجرى ما سماه النفس المتبعثة كالمعلول ، فقال : هو التام ، واذا كان قصد صاحب الاصلاح ذلك كان قوله ان العقل الاول هو التام حقاً ، واذا كان حقاً كان ما قاله صاحب النصرة على هذا الوجه تحاملاً على صاحب الاصلاح .

الفصل الثاني

ثم قول صاحب النصرة : ان التام افضل من التام ، مع كون الكلام في التام والتام ، في هذا الموضع على المبدأ الاول ، الذي هو المعلوم الاول ، والانبعثات الاول ، لا على غيره يوجب ان يكون الشرف للمعلول لا لعلته ، بدليل ان التام كونه تاماً لم يكن إلا بالتام الذي لولاه لما كان تاماً ، وما كان كونه بشيء فذلك الشيء علته ، واذا كان ذلك ^(٢) كذلك ، وكان التام وجوده بالتام ، فالتام علة للتام ، والتسام معلول للتام ، واذا كان التام معلول التام ، واوجب الشرف والفضل للتام على التام ، فقد اوجب بايجابه ذلك ان يكون المعلوم اشرف من علته ، وذلك محال ، لأن ما كان وجوده بوجود ما اذا ارتفع ، ارتفع بارتفاعه وجوده ، فان ذلك الوجود الذي به وجوده دونه في الشرف والتقدم ، واذا كان ذلك محالاً كان صاحب النصرة فيما اورده متحاملاً على صاحب الاصلاح .

٤ - ظهرت واو المخطئ بنسخة (أ) .

٥ - سقطت في نسخة (أ) .

الفصل الثالث

قال صاحب النصرة ثانياً :

ان التام صفة ، والتام موصوف ، والتام محمول ، والتام حامل ،
دلالة على قوله ان التام أشرف من التام ، وان الحامل أشرف من
المحمول . ونقول :

ان ذلك لا يصح على الاطلاق لوجودنا من جهة الأكوان ، والانبعث
الثاني ما هو محمول ، وهو أشرف من الحامل ، وذلك مثل القوة الغازية
التي هي ^(١) السبب القريب لوجود القوة النامية ، وهي الحاملة لها ،
والقوة ^(٢) النامية صورة محمولة فيها ، وتنامية لها ، والنامية اشرف
من تلك ، ومثل القوة النامية التي هي السبب القريب لوجود القوة
الحسية ، وهي الحاملة لها ، والحسية صورة محمولة فيها ، وتنامية لها ،
والحسية اشرف من تلك ، ومثل القوة الحسية التي هي السبب القريب
لوجود القوة الناطقة ، وهي الحاملة لها ، والقوة الناطقة صورة محمولة
فيها ، وتنامية لها ، وشرف هذه لا كشرف هاتيك ، ثم لاستحالة الأمر
من جهة الابداع ، والانبعث الاول ، ان يكون العقل الأول محمولاً ،
والعقل الثاني المنبعث منه حاملاً ، أو ان يكون التام الذي هو العقل
الاول صفة للتام الذي هو العقل الثاني ، وإذا كان ذلك كذلك ، فاستدلال
صاحب النصرة في النقض بما اورده تحاملاً على صاحب الاصلاح ، ولم
يكن صدق معاني قوله فيه إلا اذا حمل على الطبيعيات التي هي بعيدة
بما عليه ^(٣) يتكلم صاحب الاصلاح من المبادئ الابداعية ، والانبعثائية ،

١ - في نسخة (ب) وردت الذي هو .

٢ - جاءت في نسخة (ب) والقوى .

٣ - في نسخة (ب) جاءت ما يتكلم عليه .

فقول صاحب الاصلاح صحيح فيما يتعلق بعالم الابداع ، والانبعث ، وقول صاحب النصرة ، وان غلط به صاحب الاصلاح فهو صحيح فيما يتعلق بعالم الجسم والاعراض .

الفصل الرابع

ويعد فنقول :

ان التام اسم واقع على الشيء الاول الذي هو العلة الاولى ، وهو التام الاول الذي هو المعلول الاول ، فتأنيته باضافة وجوده الى ما عنه وجوده ، وتأنيته ^(١) باضافته الى ما عليه ذاته ، وذلك كالابداع والمبدع على هذا النظام ، فليس الابداع شيئاً هو غير المبدع ، بل هو ما به عين المبدع ، وهو ما هو ؟ هو ذات واحدة ، اذا اضيفت الى ما عنه كانت وجودها ، كانت ابداعاً ، واذا اضيفت الى ما عليه ذاتها من سمة الحدث كانت مبدعة ، فالعقل الاول هو التام ، وهو التام على الحقيقة ، وانما يستحق ان يكون تاماً لامتناع الوجود من نوع وجوده ، فان الشيء التام هو ما لا يوجد له خارجاً عن مثل في نوعيته ، كالموجودات ^(٢) في الطبيعيات فضلاً عن الابداع ، وذلك ان الجسم اسم واقع على شيء تام في مقاديره الثلاثة ، فلا يوجد خارجاً عنه ما هو مثله ، بل ما كان ^(٣) مثله هو منه ، وفيه معدود منه ، وكذلك الشمس تامة فغير موجود ما يكون مثلاً في نوعيتها وخارجاً عنها ، وجملة القول ان وجود ما دون العقل الاول بالاضافة اليه وجود ناقص ، الا ان ذلك النقصان لا في ذاته بل في رتبته ، بالاضافة الى ما هو فوقه ، فان الاشياء كلها تامة في

١ - في نسخة (أ) وردت وتأنيته .

٢ - في نسخة (ب) وردت كالموجود .

٣ - في نسخة (ب) وردت ما كانت .

ذواتها لكون وجودها عن التام الذي هو العقل الاول ، ولا نقصان فيها
 اذ لو كانت ناقصة في ذواتها لكان محالاً وجودها عن التام^(١١) ، وكانت
 محالاً ايضاً ان يوجد عن الناقص شيء هو غيره ، اذ الناقص مستحيل ،
 ان يوجد عنه شيء هو محتاج الى تامة ذاته ، فضلاً عن وجود شيء
 غيره عنه ، فانما النقصان يلزمها اذا أضيفت الى غيرها بما هو فوقها في
 الرتبة لا في ذاتها ، لان الذات^(١٢) من حيث انها ذوات شيء واحد ،
 مثل الاعداد التي هي في ذواتها تامة ، ونقصانها بحسب اضافتها الى غيرها
 بما به وجودها ، ومثل موجودات العالم كلها فانها تامة لا نقص فيها من
 حيث^(١٣) انها اجسام ، وناقصة من حيث رتبها في الصور ، ومختلفة عندما
 يكون بعض الصور أشرف من بعض ، مثل^(١٤) الانسان الذي هو أشرف
 الصور كلها ، وهو في ذاته تام مثل غيره ، وناقص بالاضافة الى غيره بما
 هو فوقه ، واذا كان الأمر على ذلك في الجسمية^(١٥) فسيبل ما يكون
 غير جسم على هذا النظام من حيث الترتيب مثلاً بمثل ، ولذلك قال الله
 تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)
 (الآية) . يعني سنقيم لهم الائمة والحدود في الطاهر والباطن ليدلوم
 على ما يوجد عليه حال الاجسام المشاهدة ، والانفس الموجودة افعالها
 على ما قد غاب عنهم من معرفة حدود الله التي هي الحق ، فيبين^(١٦)
 لهم حق الصورة^(١٧) .

١ - في نسخة (ب) جاءت التام .

٢ - في نسخة (ب) جاءت القوت .

٣ - سقطت في نسخة (ب) .

٤ - سقطت في نسخة (أ) .

٥ - في نسخة (ب) جاءت الجساليات .

٦ - في نسخة (أ) جاءت قتين .

٧ - في نسخة (أ) جاءت الصور .

الفصل الخامس

قال صاحب الاصلاح :

والمحتاج الى التام هو فعل النفس ، لا ذات النفس ، لان فعل النفس لا يتم الا بزمان ، وانبعثت النفس هو مع الزمان ، كما ان العقل الاول هو والزمان واحد ، لأن المبدع الاول هو والابداع والزمان والتام ايس^(١) واحد ، فالباري ابدع الایسيات كلها دفعة واحدة ، والنفس وان كانت محتاجة الى الاستفادة من الاول فليس ذلك بنقصان في ذاتها ، كما ان الاول لم يكن ناقصاً وان كان محتاجاً الى الأمر ، والتامة ، والنقصان^(٢) ظهر في فعل النفس لا في ذاتها .

قال صاحب النصرة :

انه لم يعلم ان العقل غير محتاج الى شيء من الاشياء مثل حاجة النفس الى الاستفادة من العقل ، وليس حال العقل والأمر كحال النفس والعقل اذ الامر من جهة العقل ليس هو شيء غير العقل ، بل هويتها هوية واحدة ، ومن المحال ان يقال ان الشيء يحتاج الى ما هو هو ، بل الحاجة من الشيء الى الشيء اذا كان غيره ، هذا قولها .

ونقول :

ان قول صاحب النصرة هو جواب عما اوجبه صاحب الاصلاح من حاجة العقل الى الأمر فقط ، ولما كان الكلام على المبادئ الخارجية من عالم الطبيعة كان قول صاحب النصرة في ذلك اولى بالحق من قول صاحب الاصلاح ، وذلك ان الذي يليق بان يقال انه محتاج الى التام ، وانه لا يتم إلا بزمان ، لأنه انبعث من عالم الطبيعة لا من خارجها ،

١ - في نسخة (ب) جاءت (ليس) .

٢ - جاءت والنفس في نسخة (ب) .

هي الانفس التي لا تنال درجة التمام ، اعني الارتقاء الى درجة الكمال الثاني إلا يزمان ، ووجودها وجود انبساطي ، فاذا حمل قول صاحب الاصلاح على هذا الوجه كان صحيحاً .

الفصل السادس

وقول صاحب الاصلاح : ان العقل والزمان واحد ، لأن المبدع هو والابداع والزمان والتمام ايس واحد ، فلا يصح ذلك ، لان الزمان هو عدد حركات درج الفلك ، وهي المدة المتومة بين حركة الدرجة الاولى منها وبين حركة ما يتلوها من الدرجة الأخرى الى حيث كانت الاولى فيه ، والابداع الذي هو العقل ، والتمام وجوده متقدم على الفلك الذي يتحرك درجاته وجود الزمان ، والحق وجود الزمان بوجود العقل الاول ، واعتقاده مناف لما عليه قانون الدعوة الهادية ، وقد شرحنا من ككون الزمان وما يتقدم عليه وجوده والدلالة عليه من وضائع الشرع النبوي في كتابنا المعروف براحة العقل^(١) ، ما فيه كفاية للطالبيين .

الفصل السابع

قال صاحب النصرة :

ولولا نفي العقل الالهية عن نفسه لما كان للتالي ان يتجاوز معرفته عن مرتبة العقل الى المبدع ، فأي نقص أبين من هذا اذا هو لم يعرف المبدع الا من جهة الاول ؟
فنقول :

١ - راحة العقل من كتب الداعي الأجل سيدنا جيد الدين احمد الكرماني (حجة المرافقين)
حقه الدكتوران مصطفى حلي وعبد كامل حنين ونشره الجمعية النضالية الاسلامية في
بومبي الهند .

ان ذلك لا يجوز ان يستعد في التالي ، لان القوة السارية في جميع الموجودات الشريفة في عالم الوحدة تعطيتها المعرفة بان لها مبدعاً ، ولولا تلك القوة لما كان لشيء وجود ولا بقاء ولتلاشي ، ولذلك يستحق كل شيء أسم الواحدية ، وان كان في ذاته متكثراً فان حفظه من تلك القوة غير منظور والمدل فيه بين ، ويستحيل ان يتصور في الواحد من نوع البشرية انه لا يعلم ان له خالفاً ، او يتوهم ان لا خالق له فضلاً عن ذلك الحد العظيم الجليل ، بل نقول : انه يعقل ما عنه وجوده بانه المعبود الحق وان كان فيه والهاً ، ثم اذا اطلقنا على العقل الاول ما ذكره وعلى التالي ما قاله فواجب ، ان يكون الأساس الذي قيامه في عالم الجسم قائماً مقام التالي في عالم العقل ، اذ لولا الناطق لما كان يعلم ان له إلهاً ، وليس الأمر كذلك ، فان لكل منها من الله قسطاً ، وانما يتقدم الناطق عليه بالرتبة بقربه من الاول وتأخره عنه ، ولذلك قال الله : ولا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار ، (وكل في فلك يسبحون) والكل^(١) من جهة التعبير واحد وبالرتب مختلف .

الفصل الثامن

قال صاحب النصرة :

وكفاك من نقصان النقص ايضاً ان جميع الأوائل وضعوا النفس بمنزلة الصورة ، والعقل بمنزلة الهيولى والمادة ، وقالوا : ان الصور ابدأ نحن ونشوق^(٢) الى المواد ، ولا يكون للمواد بقاء بغير الصور . ونقول : ان قوله ان النفس صورة حق ، وقوله ان العقل بمنزلة الهيولى والمادة لما كان الكلام على العقل الأول ، كان تحاملاً على صاحب الاصلاح

١ - في نسخة (ب) جاءت وكل .

٢ - في نسخة (ب) جاءت ونشوق .

مخاطبته بذلك ، فإن العقل اسم مشترك ولا يصح ما قاله فيما كان مفارقاً من العقول الابداعية والانبعاثية الأولى ، بل يصح فيما كان في عالم الطبيعة من العقول الاخرى ، ومن العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، وإذا كان الكلام على ما كان مفارقاً ، كان محل ما يقال على ما كان طبيعياً ، وعلى ما كان مفارقاً ، والمناقضة به تحاملاً ، وقوله : ان الصور ابدأ تنوق ونحن الى المواد ولا يكون للمواد بقاء بغير الصور ، فقول غير صحيح ، لأن الصور لا تنوق الى المواد (اذا لم يكن وجودها ^(١) لأجل المواد) ، ولا هي التي تكتسب المواد ، بل المواد هي التي تمن الى الصور لكون وجودها لأجل الصور ، وهي التي تكتسب الصور والمادة بالاضافة الى الصور الرذلة ^(٢) والصورة الأشرف ^(٣) ، وإذا كان ذلك كذلك وقد أجرى النفس مجرى الصورة ، والعقل مجرى المادة ، وقد حكم بأن المواد لا بقاء لها بغير الصور ^(٤) فكأنه قد أوجب ان وجود العقل بالنفس ، وكيف يطرد اعتقاد ذلك فيما كان وجوده وجوداً ابداعياً ، أم كيف يتصور ان يكون علة وجود العقل والنفس مع كون الكلام على المفارقة الخارجة من عالم الطبيعة ؟ كلا فنعلم ان التالي وجوده بالسابق لا السابق وجوده بالتالي وذلك مغالطة بينة ، ولم يكن ذلك إلا لملحه على ما يقال على الطبيعيات وعلى ما في عالم الابداع والانبعاث الاول فليس أمر الموجودات ^(٥) من دار الطبيعة من العقل والنفس التي هي من قبيل الانبعاث الثاني إلا على ما ذكره وهو صحيح من هذه الجهة .

٣ - سقطت هذه الجملة بتمامها من نسخة (ب) .

٤ - جاءت بالنسختين بدون ال التعريف والصواب أن تضاف ال التعريف .

٥ - جاءت بالنسختين بدون ال التعريف والصواب ان تضاف ال التعريف .

٦ - في نسخة (ب) جاءت الصورة .

١ - في نسخة (ب) جاءت الموجود .

الفصل التاسع

قال صاحب النصرة :

ان العقل هو المتوسط الأول ، والنفس هي المتوسط ^(١) الثاني ، والمتوسط الأول أقرب الى العلة من المتوسط الثاني ، والقرب والمنزلة للشيء الى الشيء لا يكون الا من الكمال والشرف ، والبعد لا يكون إلا من النقصان وقلة الشرف .

ونقول : ان ^(٢) هذا القول لا يصح معناه في العقول الابداعية والانبغائية الأولى ، وذلك ان المتوسط يقتضي طرفين ، ولا يجوز ان يقال ان العقل الاول متوسط اذ ليس ما عنه وجوده في مثل حاله فيكون له طرفاً كما كان عنه حدوثه له طرفاً ؛ ولكونه في مثل حاله في الوجود ، وكيف يجوز ان يتوهم الواحد الذي هو اول الآحاد ^(٣) انه متوسط وليس شيء يتقدم عليه من نوع وجوده فيكون هو متوسطاً بينه وبين الاثنين حتى يجوز ان يتوهم العقل الأول انه متوسطاً ان هذا الاحال لكون وجوده وجوداً أولاً ، وما يكون وجوده وجوداً أولاً لا يطلق عليه القول بانه متوسط ، بل المتوسط انما يستحق ان يكون متوسطاً بان يتقدم عليه شيء من نوع وجوده فيكون بينها مناسبة ويتأخر عنه شيء ايضاً ليناسبه من بعض الوجوه فيكون هو يناسب ذلك من وجه ويناسب هذا من وجه ، وهما له طرفان وهو متوسط بينهما . أما العقل الاول فلا مناسبة بينه وبين مبدعه جل ذكره ^(٤) ولا هو من نوع وجوده فيكون هو

٣ - جاءت في نسخة ب (المتوسطة) .

٣ - سقطت في نسخة (ا) .

٤ - في نسخة (ا) جاءت الآحاد .

٥ - سقطت جل ذكره في نسخة (ا) .

بينه وبين ما دونه متوسطاً ولا لما كان لا مناسبة بينه وبين مبدعه ،
أما ما كان بينه وبين مبدعه سبب به وجوده فهو غيره ، فيقال انه
واسطة بينه وبين ما دونه فانه عين الابداع ، والعلة التي يقال انها مبدعة
ومعلولة على ما بيناه في الرسالة (المضيئة) وفي كتابنا المعروف (براحة العقل)
واذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاستدلال صاحب النصرة بذلك على ما
رام نصرته ، وقد تقدم من القول في النقصان والشرف ما يكفي ،
والنقصان انما يلزم التالي بالاضافة الى العقل الأول لا بالذات فان ذاته
تامة لا نقص فيها ولها الكمال وهي بالاضافة الى سابقها ناقصة الرتبة مثل
الناطق والاساس والشمس والقمر فان كل واحد منهما من الاساس والقمر
تام في ذاته لا نقص فيه ^(١) واذا اضيف الى الآخر الذي هو شكله من
الناطق والشمس كان ناقصاً في رتبته . فصاحب النصرة يلزم التالي
النقصان باضافته اياه الى سابقه ، وصاحب الاصلاح يلزم ذاته التامة
لانبعائه عن التام الذي هو علته ، فقول هذا في وجهه صحيح وقول
ذلك على وجهه صحيح أيضاً ، إلا ان صاحب النصرة ينبغي على صاحب
الاصلاح من حيث لم يقصده وليس من غرضه .

الفصل العاشر

قال صاحب النصرة :

فان قال : اني لا أقول يعني صاحب الاصلاح ان العقل مثل النفس
في باب التامة قلنا له : فهي اذاً أفضل ، أو أنقص منه ، ولا يقول
بالفضل لها عليه ، بقي ان يقول انها انقص . ونقول :
ان صاحب الاصلاح عساه لا يقول ما تولى صاحب النصرة ايراده
عنه ، بل يقول : ان الاشياء كلها تامة في ذواتها ، وليس يستحق شيء

(١) جاءت في نسخة ب (فيها) .

منها نقصاً إلا بالإضافة الى ما هو أعلى درجة منه ، فيوجد له من الرتبة ما لا يوجد لهذا المضاف ، وإذا كان تعلقه بذلك فقد اتضح وجه التحامل عليه .

الفصل الحادي عشر

قال صاحب النصرة :

ومن أدل الدلائل على نقصان النفس ، وتامة العقل ، قول الله تعالى : (ومن آياته الليل والنهار ، والشمس والقمر) فالليل والنهار ، على الأساسين ، والشمس والقمر على الأصلين ، فالشمس منها على الأول ، والقمر على الثاني ، ولا خلاف بين أهل العلم والحكمة لأن القمر انقص نوراً من الشمس ، وأقل نوراً ، وضياءً ، وأنه يستفيد النور من الشمس ، وإن الشمس تقبده النور ، هذا قوله .

وتقول :

قد اتضح بقوله ان القمر انقص نوراً من الشمس ، وأقل نوراً وضياءً وأنه يستفيد من الشمس النور ، وإن النقصان إنما يلزمه بإضافته الى الشمس ، وأما ذاته فلا نقص فيها إذ لو كانت ناقصة لما قبلت من الشمس النور ، فلما كانت ذاته تامة قامت بالقبول منها ما له ان يقبل ، وإذا كان كلام صاحب الاصلاح على تامة الذات ، وكلام صاحب النصرة على نقصانها ، في احوالها ، واعراضها التي بها كمالها فيبين القولين فرق ، وصار صاحب الاصلاح كالظلم بكونه متحاملاً عليه ، بما لم يكن من غرضه ، في قوله ، ولا من قصده .

الفصل الثاني عشر

قال صاحب النصرة :

وما يدل على نقصان النفس أيضاً ، ان الحكماء جعلوا العقل بمنزلة

الروح للنفس^(١) ، وجعلوا النفس بمنزلة الجسد للعقل ، وإنما فعلوا ذلك لما علموا من نقصان النفس وكمال العقل ، فشبهوا النفس بالشيء الناقص وشبهوا العقل بالشيء الكامل .
ونقول :

قد زاد بقوله ذلك بياناً لما قلناه ان النقصان لا في ذاتها بل في غيره من الأحوال ، وإن كان معنى كلامه لا يطرد إلا على الأكوان والانبعث الثاني ، فانما الاستفادة انما للأنفس التي هي في عالم الطبيعة لتبلغ كمالها^(٢) الثاني وهي في ذاتها^(٣) كاملة تامة ، إلا انها ناقصة بما ليس عندها من المعقولات التي تجري منها^(٤) مجرى الروح من الجسد ، والثاني الذي هو الانبعث الأول فليس سبيله سبيل هذه الأنفس لأن كماله وتمامه اعطي في أول وجوده لا بزمان واستفادة ، وإنما بنقصان عن السابق في المرتبة والتأخر .

الفصل الثالث عشر

قال صاحب النصرة :

فلو لم يكن في النفس من النقصان إلا وقوع الطبيعة في افقها ، فان النفس طرفين طرف منها نحو العقل ، وطرف منها نحو الطبيعة ، وليس العقل كذلك (فان طرفيه أحدهما نحو الكلمة والآخر نحو النفس)^(٥) ، ولم يتشبهت منه شيء بالطبيعة الظلمانية لتامه وكاله ، ولو قد تشبت بالطبيعة طرف من النفس لوقوع الطبيعة في افقها ، لكان في ذلك ما اذا تامله

-
- (١) سقطت نسخة «أ» .
 - (٢) جاءت في نسخة ب (كماله) .
 - (٣) جاءت في نسخة ب (فواتها) .
 - (٤) سقطت في نسخة «أ» .
 - (٥) سقطت الجملة بتمامها في نسخة «ب» .

الناظر^(١) وقف على حقيقة نقصان النفس وكال العقل هذا قوله .

ونقول :

ان هذا القول صادر على غير نظام ، وذلك لأن وقوع الطبيعة في افق التالي الذي سمّاه نفساً لا يكسبه نقصاً ، بل يدل على تمامية له اليها تحركها لكونها ناقصة بالاضافة اليه ، وهو بالاضافة اليها شريف تام باختصاصه بما لم تختص به الطبيعة مع كون ذاتيتها ، اعني ذات التالي وذات الطبيعة التامتين من حيث انبعائهما من التام وقوله : ان للعقل طرفان احدهما نحو الكلمة ، والآخر نحو النفس ، فليس العقل شيئاً هو غير الكلمة ، ولا الكلمة شيئاً هي غير العقل بل الذات واحدة ، والعين واحدة وبالإضافة^(٢) يستحق الاسماء المتناثرة المعاني ، وقد تقدم من القول في هذا المعنى عند ذكر اطلاق كونه متوسطاً ما لا يخفى ، وقوله فلم يتشبت منه شيء بالطبيعة الظلمانية لتأميمته وكاله ، وقد تشبت بالطبيعة طرف من النفس لوقوع الطبيعة في افقها فليس التالي هو الذي تشبت بالطبيعة وعشقها وأحبها ، بل الطبيعة هي التي احبته ، وهي التي تتحرك اليه وتواصله ، واعتقاد ذلك والتصور بأن التالي تشبت طرف منه بالطبيعة خطأ ، وأحسن الوجوه في صرف معنى قوله اليه ، ان غرضه في قوله ذلك انه يفيض عليها فتكون افاضته قد سماها تشبثاً .

الفصل الرابع عشر

قال صاحب الاصلاح :

الناقص هو فعل النفس لا ذات النفس ، وإنما يكل فعلها لا ذاتها .

قال صاحب النصرة :

(١) في نسخة (ب) جاءت النظر .

(٢) في نسخة (ب) جاءت وبالإضافات .

هذا القول متناقض، لأن الفعل اذا كان ناقصاً لا يخلو ذلك ان يكون اما من نقصان ذات الفاعل ، أو من نقصان المادة التي منها فعل الفاعل ، أو من نقصان كليها ، فان كان نقصان الفعل من نقصان ذات الفاعل ، فقد قال بنقصان النفس لانها هي الفاعلة ، وان كان ذلك من نقصان المادة فقد اثبت مادة ازلية ، وهذا خروج عن مذهب الديانة ، وميل الى مذهب « ابو زكرياء الرازي »^(١) ومن قال بقدم الهوى ، وقد توهمت على صاحب هذا^(٢) الكتاب انه قد مال الى ذلك لانه جعل الزمان أزلياً مع العقل وهو فص مذهب ، وان كان نقصان الفعل من نقصان كليها ، فقد قال بالقولين جميعاً ، وقال بنقصان النفس اذ هي الفاعلة وقال بأزلية الهوى ، وإيما قال فقد قال : بنقصان النفس هذا قوله .
ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح وبيان غرضه فيما قال من النقصان والتمام قد تقدم . وقول صاحب النصرة فيما قاله : مغالطة وتحامل وخروج من حد العلم ، وذلك انه قال اولاً : بعدما قسم الأمر في النقصان الى الأقسام الثلاثة المذكورة ، انه ان كان نقصان الفعل من ذات الفاعل ، والفاعل هو النفس فالنفس ناقصة ، وقد اوضح صاحب الاصلاح ان النقص ليس يلزم ذات النفس ، الذي هو بالتالي بل فعله بمعنى مفعوله ، وتخلص من هذه القسمة ، وقال ثانياً انه ان كان النقصان من ذات المادة فقد اثبت مادة ازلية ، لأن التام والتمام اللذين هما الأول والثاني بانها تثبت ازليتهما لا ازلية اولية ، فكيف الناقص ؟ واذا كان كذلك فالنقصان ليس إلا^(٣) في المواد التي تقبل تماميتها لا فيما يقبل منه التامة ، كما انه مشهور في الطبيعيات ان النقصان انما وقع من جهة القوابل لا من جهة ما تقبل منه كحرارة

(١) راجع المقدمة .

(٢) سقطت في نسخة (ب) .

(٣) سقطت في نسخة (ب) .

الشمس التي تقبلها الأجسام التي من شأنها مرعة الانفعال مثل الشمع الذي يلين بها وتمتنع أجسام أخرى^(١) عن قبولها ، ومثل الحجر والحديد وغيره الذي لا يتفاعل سريعاً والعين المستفادة منها ، الحرارة واحدة والنقصان في غيرها . وقال ثالثاً انه مال الى مذهب ابو زكريا على النسق الذي ذكره ، وذلك خروج من حد العلم والتعدي^(٢) ، فلا انصفه في بنية القسمة ، ولا فيما يليها لما قال بالقولين بالنقصان ، وأزلية الهوى .

الفصل الخامس عشر

قال صاحب النصرة :

فأما اعتلاله بأن النفس انما صارت تامة لانها انبعثت من العقل الاول وهو تمام ، ولا يجوز ان يكون المنبعث من التام إلا تامة ، فليس هذا بحق لانه لم يجب ان تكون النفس تامة لانها منبعثة من العقل التام ، ولو كان ذلك واجباً لكان المنبعث من النفس أيضاً تامة ، وهو الهوى والصورة والمنبعث من الهوى والصورة تامة ايضاً ، الى ان يبلغ الى الاشخاص المفردة الغير متجزئة ، فتصير كلها تامة ويحصل من هذا القول ان جميع العالم تام لا نقصان فيه ، ولا في شيء منه .

ونقول :

ان محصول قوله انه لو كانت النفس تامة بكونها منبعثة من العقل الأول وهو التام ، لكانت الهوى والصورة بكونها منبعثتين من النفس تامتين ايضاً ، وكذلك ما انبعث من جميع الهوى والصورة بزمعه الى الاشخاص ، ولكان جميع ما في العالم تامة لا نقصان فيه ، وقد بينا فيما تقدم ما نحاه صاحب الاصلاح في قوله ان النفس تامة ، وقول صاحب النصرة في هذا الفصل^(٣)

(١) في نسخة (ب) جاءت آخر .

(٢) في نسخة (ب) جاءت وتعدي .

(٣) في نسخة (أ) جاءت (الفل) .

ليس بمستقصى، وذلك ان الهيولى ليست بمنبعثة من النفس ولا الأشخاص كما زعم هي غير متجزئة، فالأشخاص كلها متجزئة الى ابعاضها، والهيولى منبعثة مع النفس مما يتقدم في الوجود عليها لا منها، بدليل ان النفس التي هي التالي ليس وجودها وجوداً أولاً، فلا يوجد معها مثل من نوع وجودها ولا يعلوها في الرتبة^(١) غيرها مثل الأول الذي هو العقل الأول، بل وجودها وجود ثاني، وما يكون وجوده وجوداً ثانياً، فلا يكون وجوده إلا ومعه وجود من نوع وجوده، ما يكون هو واياه مشتركين في النوعية، وذلك ان الذي وجدت عنه هذه النفس التي هي التالي هو الشيء الأول الذي لا يتقدمه من نوع وجوده شيء، وهو واحد في وجوده انما كان لاجل سبعانية الله تعالى الذي اوجده من النسب والاضافات والكثرة وجميع ما يوصف به الشيء على اقسامه التي وجدوها اعني النسب والاضافات في الاسباب الفاعلة علة، لأن يكون ما يوجد عنها اكثر من واحد، اذ ان وجود الكثرة في المعلومات بحسب ما عليه عللها واسبابها الموجودة لها من النسب. فلما كان الله تعالى متقدماً عن ان يتقدم عليه غيره، او يوجد معه غيره، او ان^(٢) يكون متفارقاً بالصفات والنسب والاضافات، وكان هو تعالى الموجد المبدع، والسبب الذي لا سبب له استحال مع سلامته وقداسته وتعاليه عن التكثر ان يوجد عنه إلا واحداً، وهذا الواحد الذي هو العقل الاول لما كان على نسبتين احدهما كونه علة لوجود ما دونه، واخرهما كونه معلولاً، إذ هو مبدع مخترع وجب ان يكون ما يوجد عنه اثنين بحسب ما عليه ذاته من النسبتين، وكان الذي وجد عن النسبة الأولى هو العقل الثاني، وعن النسبة الاخرى هو الهيولى التي منها الافلاك، وغيرها من موجودات عالم الجسم ثم ان الموجود اذا تعدى عن الواحد الى الكون، لم يكن إلا اثنين، إذ ليس

(١) في نسخة (ب) جاءت الوجود .

(٢) سقطت في نسخة (أ) .

بعد مرتبة الواحد في الوجود إلا اثنان ولا يعد الفرد إلا الزوج الذي هو الكثرة ، وإذا كان الموجود الاول في عدد الموجودات هو واحد ، كان ما يوجد تالياً له عندما يعقل للعقل اثنان الذي هو الزوج او الكثرة وإذا كان اثنان كان احدهما ما نسميه ^(١) النفس ، والآخر ما نسميه ^(٢) الهوى التي منها الافلاك والكواكب وما دونها .

الفصل السادس عشر من الباب الاول

ثم لما ^(٣) كان تأسيس الدين ووضائعه على موازنة الموجودات ومقابلاتها ، لتكون دلالة بترتيبها على الموجودات من الحدود التي تقيب عن الابصار ، وكان وجود الكتاب والشرعة من جهة الناطق ، وقيام الاساس مؤولاً عنهما من جهة الناطق ، كان ذلك أدل على ان الموجود عن العقل الاول الذي هو في عالمه كالناطق في عالم الجسم انما هو التالي الذي هو النفس والهوى معاً ، كالكتاب والاساس الموجودين من جهة الناطق يشهد بذلك ما فعله النبي من الجمع بين الكتاب والعترة الذين وجودهما منه حين قال : إلا اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ، حبل ممدود من السماء الى الأرض ، طرف منه بيد الله وطرف منه بأيديكم ، فتمسكوا بهما لن تضلوا ما ان تمسكتم ^(٤) بهما ، وقد سألت ربي ان يردها عليّ الخوض كهاتين ، وجمع بين المسبختين من يديه جميعاً وقال : ولا اقول كهاتين ، وأشار بإصبعيه المسبحة والوسطى من يده الواحدة ، احدهما تسمى الأخرى ، فاصرها في ناصر ، وخاذلها في خاذل . وتشبيهه إياهما في الوجود بإصبعيه

(١) في نسخة (ب) جاءت ما يسمى .

(٢) في نسخة (ب) جاءت ما يسمى .

(٣) سقطت في نسخة (أ) .

(٤) في نسخة (أ) جاءت ما تمسكو .

المسبحتين لأن^(١) لا يتقدم احدهما الآخر ، فأجرى نفسه في دار الجسم
مجرى العقل الأول في دار الابداع . وأجرى ما جاء به من الكتاب
ومن قرنه به من عثرته الذي هو الأساس ، وغيره من الائمة صلوات الله
عليهم^(٢) مجرى ما وجد عن العقل الأول من الثاني ، والهيولى على ما
ذكرناه في كتاب راحة العقل ، فصار الهيولى لا يظهر شرفها ولا ما في
قوتها من الصورة^(٣) الحسنة الا بقوة النفس التي هي التالي وسطوع
النور فيها ، كما ان الكتاب والشريعة لا تنبئ عن ذاتها ، ولا تظهر
عجائب الحكم التي فيها وتحتها الا بتأويل الأساس والقائم مقامه ، فالهيولى
إذا وجودها من العقل الأول مع الثاني معا .

الفصل السابع عشر من الباب الأول

ثم نقول :

اننا^(٤) قلنا أن العقل الأول لا يوجد معه من نوع وجوده مثل ،
لأنه ليس وجوده عما عنه وجوده الا وجوداً أولاً ، والأول لا يكون
واحداً ، ثم لإختلال مسالك التوحيد ، لو كان له مثل في وجوده يكون
وجودهما لو كانا معاً معللاً لما كان عنه وجودهما ، واقتضاء^(٥) ذلك ما
يتقدم عليها ، وبما عنه وجودهما ما هو ممتنع محال وجوده ، وذلك
ان وجود الاثنينية كون متكرر بالذوات ، والكثرة بالذوات ليس
وجودها عن كثرة بالذوات ، بل وجودها عما يتقدم عليها بما هو واحد
بالذات من جهة ، ومتكرر بالمعاني من جهة . والواحد بالذات المتكرر

(١) سقطت بلسنة (ب) .

(٢) في نسخة ب جاءت (سلم) .

(٣) في نسخة ب جاء الصور .

(٤) سقطت في نسخة (أ) .

(٥) في نسخة (أ) جاءت واقتضت .

بالمعاني وجوده لا بذاته بل بغيره الذي ليس بمتكرر لا بالمعاني ولا بالذات ، فقد تبين بذلك أن العقل الأول لو كان معه من نوع وجوده مثل ، لكانا حادثين عن واحد يتقدمها ، ثم يكون وجود ذلك الواحد بكونه متكرراً بالمعاني لا بذاته بل بما يتقدم عليه ويجعله واحداً . ولما لم يكن فوق العقل شيء ، بطل أن يكون له مثل من نوع وجوده ، فثبت أنه واحد وفي ثبوت العقل أنه واحد كون ما يوجد عنه اثنين وهما النفس والمسمى الهيولى ، وإذا كان وجود النفس والهيولى معاً على ما بيناه ، فقد ظهر أن القول بأن ظهور الهيولى من النفس خطأ .

الفصل الثامن عشر من الباب الأول

والذي أوجب صاحب النصرة في قوله من نقصان الهيولى والصورة ونقصان العالم جميع ما فيه .

فنعول :

ان الهيولى والصورة تامتان ، والعالم بما فيه كامل تام ، وأجزائه في ذاتها تامة كاملة ، يدلل ان التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه ما يكون من نوع وجوده ، والعالم الذي هو جملة الهيولى والصورة يجميع أجزاء الجسم ، والجسم في ذاته تام في مقاديره الثلاثة ، فلا يوجد شيء يلزمه حده إلا وهو فيه خارج عنه فهو تام ، وإذا كان تاماً فدفاع صاحب النصرة ان يكون العالم تاماً كاملاً من المحال ، وإذا كانت من المحال كان كلامه تحاملاً ، وكفى بقوله في كتابه المعروف بكتاب «الافتخار» في باب الأمر دلالة على كمال العالم وهو انه قال : وصورة استغناء العالم بكميته عن غير سواء عدم الغير ، واكتفاء الحكمة بما في كلية العالم من الفنية والكمال ، ولست ادري كيف ذهب عليه ذلك ، ولعل كتاب الافتخار صنفه بعد كتاب النصرة ، ثم ان التفاوت الموجود في اجزاء العالم الذي لاجله يلزمه صاحب النصرة النقصان انما هو باضافة بعضها

الى بعض من حيث صورها وأحوالها التي هي الكمال الاول موجود على ان من اجزاء العالم ما اعطى كماله الاول ، والثاني أولاً ، ومنها ما يعطى كماله الثاني آخرأ بالاكتماب ، فقد اسفر الكلام عن ان النقصان الذي يتكلم عليه صاحب النصرة انما هو في الأحوال اللاحقة بالذوات الطبيعية التي تظهر عند اضافة بعضها الى بعض ، وان التام الذي يتكلم عليه صاحب الاصلاح انما هو الذوات ^(١) التي وجودها وجوداً أولاً .

الفصل التاسع عشر من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ولو وجب من اجل ان النفس منبعثة من العقل وهو التام ان تكون النفس تامة ، لوجب أيضاً من اجل ان النفس منبعثة من العقل ، وهو المتوسط الأول والمبدع الأول ، ان تكون متوسطة مثل الأول ، ومبدعة ان تكون النفس تنال من الفضائل ما يناله العقل ، وكذلك جميع العالم والاشخاص هذا قوله .

ونقول :

ان بيان استحالة القول بان العقل هو المتوسط الاول قد تقدم ، وفي الجملة فما اورده هو قضية فاسدة ، فان شيئاً ما اذا كان وجوده عن قضية ^(٢) شيء ما بمعنى ان يكون احدهما علة والآخر معلولاً ، لم يلزم ان يشاركه في كل احواله لكان عينه عينه وحقه حقه ، ولما استحق ان يقال عليه إلا ما يقال على ذلك العين بعينه ، ولما وجدت اكثر أصلاً ولما قيل حينئذ انه وجد عنه بكونه هو ، ولا لما يلزم ان يشاركه في احواله لزم ان يشاركه في بعض احواله ، إذ لو لم يشاركه في بعض

١ - في نسخة ب جاءت الأدوات .

٢ - سقطت في نسخة ب .

احواله ، لما كان علة لوجوده ، ولما كان يعطيه وجوداً ، واذا كان سبيل وجود الاشياء على هذا في التكثر ، وجب ان يشاركه في وجه ويخالفه في وجه ، واذا وجب ذلك لزم ان يكون التالي المسمى نفساً من الاشياء ، وهو منبعث من العقل الاول علة لوجوده ان يكون مثلاً له في وجه ومخالفاً في وجه ، واذا وجب ان يكون مثلاً له في وجه ، وغير مثل له في وجه ، فقد ظهر انه ليس يجب اذا كان وجود التالي المسمى نفساً عن العقل ^(١) ان يكون كونه مثل العقل في كل احواله وانه لا يلزم ان يقال على التالي المسمى نفساً ما يقال على العقل من حيث انه علته فيطرده القول فيما قاله صاحب النصرة بأنه لو وجب لوجب .

الفصل العشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ولهذا نظائر كثيرة في المشاهد مثل الفكرة والنفس الجزئية ، فان النفس الجزئية التي فينا بمنزلة العقل ، والفكرة بمنزلة النفس ، وليست الفكرة وان كانت منبعثة من النفس يجوز ان يقال انها مثل النفس ، لأن الفكرة تدرك ما تدركه جزء بعد جزء ، وبوقت بعد وقت ، والنفس تدرك جملة ^(٢) ما تدركه بلا وقت ، هذا قوله .

ونقول :

إن للنفس اعني نفس البشر افعالا ، ولكل فعل منها اسم يختص به فهي اذا تطلبت ادراك شيء ما فتطلبها ذلك يسمى الفكر ، واذا لاحظت ما حصل في ذاتها من صور المعلومات فتلك الملاحظة تسمى الحفظ ، واذا نعتت ذاتها بما تصطاده من المعالم من جهة الاستدلال او من جهة

٣ - سقطت في نسخة (أ) .

٤ - سقطت في نسخة ب .

الحواس ، فذلك النقش يسمى التصور ، واذا علت ان في خارجها اشياء ارادت تصورها تسمى تلك ^(١) الارادة النزوع ، واذا كانت لها افعالا وكانت الفكرة فعلا لها لا يتعدى في ^(٢) ذاتها فيكون لها وجود غير وجودها ، فكيف يستقيم تشبيه الفكر ^(٣) بالتالي المسمى نفسا الذي له وجود غير وجود العقل وان يقال انها تدرك جزء بعد جزء ، والادراك ليس الا لذات النفس بفعلها الذي يسمى الفكرة في ذاتها ، أم كيف يصح ادراك النفس اعني نفس البشر جملة بلا وقت ، ولا سبيل لها الى اصطيات المعارف الا من جهة الحواس والاستدلال من جهة جزئياتها الى كليتها بالزمان ، ثم ليس ان الفكرة اذا لم يحز ان يقال انها مثل النفس ، كان يوجب ان يكون العقل الثاني الذي هو المسمى النفس الكل ، لا مثل العقل الاول ، اذ ليست الفكرة من انفس البشر تجري مجرى العقل الثاني من العقل الاول « فان العقل الاول » ^(٤) فان العقل الثاني وهو وجود ثان من الابداع قائم بذاته وان كان في الوجود دون الاول مرتبة ، وليس للفكر وجود ينفرد به عن النفس بل هو عين النفس ، ولا قيام بذاته فان لكل فعل من افعال النفس علة لأجلها تحتاج ان تفعل ، وهو كونها في عالم الطبيعة فاذا فارقت بطلت منها هذه الافعال ، بطلان العلة ، وما قام باقيا الا الذات المتصورة عقلا محضاً ، ثم انه اجري العقل الثاني المسمى النفس من العقل الاول مجرى الفكر من النفس ، وكان وجود الفكر لا وجوداً هو ^(٥) وجود النفس الذي شبهها بالعقل ، ولا كانت له بذاته ادراك النفس ، فكأنه قد نفى ان يكون للعقل الثاني المسمى النفس وجود

١ - سقطت في نسخة (ب) .

٢ - سقطت في نسخة (ب) .

٣ - في نسخة (ب) جاءت الفكرة .

٤ - سقطت هذه الجملة في نسخة (ب) وهي اضافة .

٥ - في نسخة (ب) جاءت هي .

غير وجود العقل الاول ولا ادراك مثل ادراك الاول ، وذلك محال فان التالي له وجود غير وجود الاول ، وله ادراك كأدراك الاول ، ولا يستحق ان يقال انه مبدع كما لا يستحق الموجود الاول ان يقال انه منبث ، وكلاهما عقلان محضان ، قد احاط كل منهما بذاته وانخفضت ذاته بذاته ، وهما متشابهان من وجه وغير متشابهين من وجه ، على ما تقدم الكلام عليه ، واذا كان هذا هكذا فلا معنى لتشبيه الفكرة بما شبهها به ، ولا معنى ايضاً ان يجعل نفس البشر بمنزلة العقل الاول ، ولا الفكرة منها بمنزلة النفس الكلية ، فان شرف النفس البشرية وخروجها من القوة الى الفعل ليس إلا في الاكتساب ، والاكتساب لا يكون الا من جهة الحواس عملاً ومن جهة التصور علماً ، واذا كان شرف الانفس في الاكتساب الذي منه ما يكون بالفكر والاستدلال تصوراً ، ولم تكن الفكرة من الانفس إلا لتشرف بها فكأنه قد جعل علة شرف العقل الاول العقل الثاني المسمى النفس ، وتلك قضية معكوسة ، فان شرف التالي ورتبته بما تقدم عليه وجوده الذي هو السابق لأن شرف السابق ورتبته بما تأخر عنه ، وحكم ما يكون وجوده وجوداً آخر في الكمال والتمام ، ان يكون بعكس ما وجوده وجوداً أولاً فلا ذاك يجري مجرى هذا في ذلك ، ولا هذا يجري مجرى ذلك ، وان كانا مشتركين من جهة اخرى وصاحب النصرة ، قد حكم على ما كان وجوده وجوداً أولاً لما عليه وجود ما يكون وجوده وجوداً آخر ، وذلك من المحال .

الفصل الحادي والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة .

ومن أوضح الدلائل على نقصان النفس ، وكال العقل الاول ، ان

الأوائل وصاحب الإصلاح قالوا جميعاً ان الفعل للثاني ولم ينسبوا الى الاول شيئاً ، لأن الفعل ابداً دليل على نقصان والحاجة ، وترك الفعل دليل على الكمال والغنية ، وذلك ان الفعل لا يكون الا لجر منفعة او لدفع مضرة او لعبث ، وقال ابو زكريا :

ان المبتدئ بالفعل هي النفس على سبيل التلاعب^(١) والعبث ، وأهل الديانة لا يقولون به فلم يبق الا لجر منفعة او دفع مضرة ، وحيثما وجد فهناك النقصان ، والنفس في فعلها طلبت لجر المنفعة وهو بلوغها الى غايتها المقدرة لها ، فلذلك ابتداء بالفعل والعقل لما لم يكن فوق مرتبته درجة^(٢) ، ولم يكن تماماً كاملاً ولم يتحرك للفعل بوجه من الوجوه ، والنفس لما وجدت فوقها مرتبة بقيت متحركة باقية في طلبها ، فعلى هذا المنهاج نقول : في نقصان النفس ، وتامية العقل ، فهذا القول واضح والمحمد لله ، محصول قوله في هذا الفصل ان الثاني هو الفاعل ، وان الفعل لا يكون الا لجر منفعة ، او لدفع مضرة (وان لجر المنفعة^(٣) ودفع المضرة) لا يكونان الا للنقصان ، وان العقل لما لم يكن ناقصاً سكن عن الفعل ، وسبب سكونه انه ليس فوقه مرتبة ، فيطلبها وان النفس لما كان فوقها مرتبة تحركت اليها لتناولها ونقول : ان كلام صاحب الإصلاح لو كان على النفس التي هي انفس البشر لكان قول صاحب النصرة اوفق قول ، لكنه لما كان كلامه على التالي المسمى نفساً كان قول صاحب النصرة واستدلالة بما يوجد عليه حال انفس البشر من انها لا تفعل الفعل الا لجر منفعة او لدفع مضرة او لعبث على بطلان قوله ورد حكمه في كون التالي تماماً كاملاً ، تحاملاً بينا اذ قد تقدم القول جملة بأن ما يقال^(٤)

١ - جاءت بنسخة أ (العلب) .

٢ - سقطت في نسخة (ب) .

٣ - سقطت هذه الجملة بتمامها في نسخة أ .

٤ - في نسخة ب جاءت (ما كان) .

على ما يكون وجوده وجوداً أولاً من حيث التام والكمال لا يقال على ما يكون وجوده وجوداً آخرأ ، ولا يقال على ما كان وجوده وجوداً أولاً ، وقول صاحب النصرة في الفعل واقسامه ليس بصحيح ، فليس كل فعل يكون لجر منفعة ، او دفع مضرة او لعبث ، فقد يكون من الفعل ما يكون نفعه عائداً على المفعول به ، لا على الصادر عنه الفعل بدليل ان الاسخان من النار فعل منها ، وليس هذا الفعل بمائد عليها ولا يجار اليها نفعاً ولا ضرراً ، بل المنفعة والمضرة عائدتان على ما يصل اليه الاسخان الذي هو فعلها ، وكذلك فعل الشمس في اضاءة ^(١) العالم وتمكن البشر من التصرف في اراذلتهم بها ، ويطلوها ووجود كون النبات والحيوان والمعادن باستخانها منافعها عائدة على غيرها لا عليها ، فهي لا تلتفع بهذا الفعل ، ولا تستضر وكذلك فعل الحيتان التي تكون في بحر عمان ، وغيرها المسماة «الدلفين» التي من شأنها اذا غرق المريق في البحر ان تعينه على التخلص فتدفعه الى البر ، وليس ذلك الفعل عائداً عليها بنفع ولا ضرر بل المنفعة واصله الى المفعول به ، واذا كان هذا هكذا وكان موجوداً في الطبيعيات التي لا تعقل مثل هذه الافعال العجيبة مع كونها قصة في احوالها ، ومحتاجة في فعلها الى غيرها ، فما ينكر من القول المحضة المجردة التامة المطواة كالاتها في اول وجودها ان تفعل أفعالاً أعظم من هذه الافعال التي تظهر من الطبيعيات التي تقتضيها كالاتها ، بحسب قرب مراتبها وسني درجاتها ، الشريفة لا لاجل جر منفعة اليها ^(٢) ، ولا دفع مضرة عنها ، بل لغيرها فتكون تلك الافعال افعال حكمة ، لا افعال جر منفعة ولا دفع مضرة وعبت ، كلا ان القدرة التامة التي يصدر عنها الفعل التام الحكم ليست إلا في التام ، ثم ان التالي الذي سماه نفساً ليس بتحريك كما زعم ، فيأزمه ما يلزم الطبيعيات ، فان

٥ - في نسخة ب جاءت (ضياءه) .

١ - سقطت في نسخة (ب) .

تلك الحركة ليست إلا لها اجسامها ، وصورها الطبيعية ، وهي أعلى مرتبة من الطبيعيات ، وهي دونه رتبة على ما اوضحناه في كتاب راحة العقل ، فقد اتضح بما اوردناه تحامله واحتجاجة ، بما لا يصح في المتكلم عليه ، وسلم قول صاحب الاصلاح بأن التالي تام من التام على ما شرحناه فيما تقدم ، ولا يجوز اطلاق القول على ما في دار الابداع من العقل الأول والثاني ، والحروف الملوية ، بحركة وسكون ، فقد بينا انها يختصان بما كان جسماً أو بذى جسم وفيه كفاية .

الفصل الثاني والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

ان نتيجة قول صاحب الاصلاح ان فعل النفس يتم لا ذات النفس ، مع كون النفس عنده تاماً ، فان فعل النفس يصير ^(١) نفساً ، وان هذا ممنوع ظاهر الامتناع ، لان الافعال التي لم ترها في المشاهد ^(٢) قط تصير فواعل ومثال ذلك الكاتب ، والكتابة والباني والبناء ، فان الكتابة لا تصير كاتباً ولا البناء يصير بانياً ، بل الانسان الذي هو الكاتب بالقوة ، والباني بالقوة يصير كاتباً وبانياً بالفعل ، وهكذا نقول : في النفس والعقل ، ان العقل تام بالفعل ، والنفس ناقصة بالفعل ، قائمة بالقوة ، وتصير قائمة بالفعل ، اذا استفادت التامة فاما ان يكون فعلها قد يصير تاماً وهذا محال ، ونقول : ان غرض صاحب الاصلاح في قوله فعل النفس يتم لا ذات النفس ، هو الذي ينال الكمال الثاني من جهتها ، الذي يجري منها مجرى ما تفيض عليه ، فيخرج من القوة الى حد الفعل ، واذا كان الغرض في قوله فعل النفس

٢ - في نسخة (أ) جاء يصيد .

٣ - في نسخة (ب) جاء الشاهد .

يتم ما يخرج بفيضها^(١) من القوة الى الفعل ، وينال الكمال الثاني ، وكانت لا يخرج شيء من حد القوة الى الفعل إلا بما يكون قائماً بالفعل فليس بمتكر اذا خرج ما كان قائماً بالقوة الى الفعل وقال الكمال الثاني بالاكسساب ، ان يكون كالفائز بالفعل في ما اعطى من الكمال في أول وجوده ، فيشارك من حيث انها قائمان بالفعل ، وان كان كل منهما نال ما اشتركا فيه لا من الجهة التي نال منها الآخر ، ولا بمستحيل ان يكونا مثلين من حيث اشتراكهما فمعلوم ان كل شيء جمعه ، والشيء الآخر معنى من المعاني ، فهو في ذلك المعنى مثله بشهادة ما يلتجئ قولنا كل شيء خارج من حد القوة الى حد الفعل ، قائم بالفعل ، وكل قائم بالفعل قيامه بالفعل بمحصل الكمال الثاني له ، وان كل خارج من حد القوة الى الفعل حاصل له ، الكمال الثاني ، واذا كان قيام ما هو قائم بالفعل بمحصل الكمال الثاني له وقيام ما كان قائماً بالقوة فصار قائماً بالفعل بمحصل الكمال الثاني له ، فقد اشتركا وتماثلا من حيث انها نالا الكمال الثاني وان كانا^(٢) من جهة اخرى يتباينان . واذا كان ما أوردناه ليس بمستحيل ولا بمتكر بل واجب ، فليس قول صاحب النصرة إلا محاملاً^(٣) .

الفصل الثالث والعشرون من الباب الاول

ثم قال^(٤) صاحب النصرة :

ان هذا متمتع ظاهراً الامتناع ، لأن الأفعال لم نرها في المشاهد قط ، فصارت فواعل على ما أوردته (من امر الكاتب^(٥) والبناء) بدليل يشهد

١ - في نسخة (ب) جاءت بفيض .

٢ - في نسخة (أ) جاءت كان .

٣ - في نسخة (ب) جاءت تماثل .

٤ - في نسخة (ب) جاءت تقول .

٥ - سقطت هذه الجملة بتمامها في نسخة (ب) .

بامتناع ما ذكر انه ممتنع ، فان الافعال هي الفواعل بالحقيقة ، وذلك ان الكتابة التي ذكر انها فعل الكاتب هي بمينها التي تفاوض قارئها وتكلمه ، فلو لم تكن الكتابة بصورها وتخطيطها مع كونها فعلاً لغیرها فاعلة في نفس قارئها ، حتى كأنها تكلم عن فاعلها وترجم عنه وثنقشها بصورها لما كان قارئها يعرف ما في نفس كاتبها. والبناء بصورته التي أوجدها الباني عما في نفسه ، فهو الذي يكسب المشاهد لصورته بتربعه وموقعه حتى يتصوره ، فلو لم تكن صورة البناء قائمة بالفعل^(١) حتى تكسب نفس المشاهد التي لها صورها لما تصوروا مشاهدتها ، وكذلك فعل الضارب الذي هو الضرب فهو الفاعل في المضروب الألم فيؤله ، على نحو ما ذكرناه في رسالتينا المعروفتين « بالروضة » و « المضيئة » وقول الله تعالى اوكد دليل على ان الافعال هي فواعل أيضاً ، حيث يقول جل من قائل : (وان من شيء إلا يسبح بحمده) فالشيء هو فعل البارئ تعالى ، وهو مع كونه فعل فاعل ، وهو تسيبحه وقوله تعالى : (وأرسلنا الرياح لواقح) فالرياح شيء ، واللاقح فعله ، وبيان ذلك قد اتضح بأن احتجاج صاحب النصرة على صاحب الاصلاح في هذا الباب محال . ثم ان غرض صاحب النصرة في قوله لم تر الافعال في المشاهد صارت فواعل قط ، هو ان عين تلك الافعال لم تصر عين فاعلها في المشاهد ، كما ان الكتابة لم تصر عين كاتبها ، ولا البناء صار عين بانيه ، وهو قول صحيح كما قال ، لان الفعل لا يصير عين الذي صدر عنه الفعل ، بل هو فاعل كفاعله من حيث وجود الفعل عنه . وان كانت المراتب تختلف ، والاسباب تتناير ، لكن صاحب النصرة اراد ان يحامي على من ينوب عنه بالتحامل على صاحب الاصلاح والله يقدر ارواحهما وان كثيراً من الخلطاء يعني^(٢) بعضهم على بعض .

١ - في نسخة (ب) جاءت هكذا « بل بالفعل » .

٢ - في نسخة (ب) جاءت يعني .

الفصل الرابع والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

وقد شبه العقل والنفس وتماهما ونقصانها بالرجل والنطفة ، لان النطفة صورة الرجل بالقوة على الحقيقة ، وتصير تامة مثل الرجل ، وكذلك النفس هي صورة العقل على الحقيقة ، وتصير تامة مثل العقل اذا استفادت من العقل فوائدها المقدرة لها هذا قوله .
ونقول :

قوله ان النطفة صورة الرجل بالقوة^(١) على الحقيقة ، وكذلك النفس هي صورة العقل على الحقيقة تصوير تامة لا يصح ، فليست النطفة صورة الرجل ، ولا النفس التي هي بالقوة صورة العقل ، فان النطفة هي مادة متبهة للتصور^(٢) خالية من الصور فتكتسبها على شرائط ، وكذلك النفس انما هي تمهيء طبيعي عاطل من الصور ، من شأنه ان يكتسب صور المعلومات ، فتم ذاتها بها ، ولو كانت النفس صورة للعقل على الحقيقة لكان يلزم ان يكون للعقل ما كانت الصورة له صورة ، فيكون شيئاً ، وما كانت الصورة له صورة فيكون شيئاً آخر ، وكيف يصح ذلك فيما كان وجوده وجوداً ابداعياً ، والغيرية فيه لا توجد إلا باضافة والعين واحد ؟ كلا .. وهذا الكلام والتشبيه انما يطرد على ما يكون طبيعياً إلا على ما كان^(٣) خارجاً مفارقاً للاجسام .

الفصل الخامس والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان منزلة الناطق في العالم الجسائي^(٤) كنزلة العقل في العالم

١ - سقطت في نسخة (أ) .

٢ - في نسخة (أ) جاءت لتصور .

٣ - سقطت في نسخة ب .

٤ - سقطت في نسخة (ب) .

الروحاني ، ومنزلة الأساس كمنزلة التالي ، فان جاز ان نقول ان النفس
تامة مثل العقل ، جاز ان نقول ان الاساس تام مثل الناطق ، وليس
ذلك بحق لان مرتبة الأساس دون مرتبة الناطق ، وقد بين ذلك في
معنى الصلاة . هذا قوله .

ونقول :

ان الثاني مثل الاول ، وان كان في المرتبة دونه ، كما ان الاساس
مثل الناطق ، وان كان في المرتبة دونه ، وذلك الثاني تام ^(١) في
وجوده ، ولم يبق له فيما يناله درجة فيما بعد فيكسبه تامة ، كما ان
الأساس تام في مرتبته كامل ، ولم يبق له درجة يرتقي اليها فتكسبه
تامة ليست له في ذاته ، وكفى بذلك شهادة فعل النبي ودلالته على ما
قلناه بما اوجبه من تقديم النحر على الذبح في الابل ، وتقديم الذبح على
النحر في غيره ^(٢) ، وذلك ان النحر هو ايصال الحديد الى رأس الفؤاد ^(٣)
من المنحور ليخرج منه ما يكون هناك من دم كدر على درجة البلاغ
والاطلاع على الاسرار ، وذهاب الشكوك والشبهات ^(٤) في المراتب
والذبح على اخذ العهد والاطلاق في الدعوة ، والمنحور على الأساس
فكان النبي (صلم) باظهار هذا الفعل ، قد أعلم الأمة التابعة له من
جهة وأتمه دوره ، ان الاساس لم يقمه مقامه في الدعاء ، الى الدعوة الباطنة التي
هي تتمم عبادة الله المؤدية الى توحيد الله ومعرفة حدوده ، إلا بعد ان أعلمه
ما فيه كماله وأطلعه على ما فيه تمامه ، فأعلى درجته بالبلاغ وان سبيله في
نيل الكمال والتام ، لا كسبيل غيره من امته الذي ينال منه ^(٥) البلاغ والتامة

١ - في نسخة ب جاءت قام .

٢ - سقطت الجملة بتمامها في نسخة «ب» .

٣ - في نسخة (ب) جاءت اللوائد .

(٤) في نسخة ب جاءت الشبهات .

(٥) سقطت في نسخة ب .

اخيراً بعد اخذ العهد اولاً ، والتعلم ثانياً ، ولم يفعل (صلعم) ذلك
 أساسه (صلعم) إلا للدلالة على ان الثاني الذي هو تلقاء الأساس في عالم
 العقل قال ^(١) الكمال اولاً ، ولا قفن الرسم في اخذ العهد اولاً على ابناء
 الدعوة ، ثم تبليغهم درجة الكمال ، وما البلاغ إلا للإشارة ، والدلالة على ان
 الأنفس الطبيعية التي دون الثاني تكون اولاً بالقوة ، ثم تخرج بالاكساب
 آخراً بالفعل ، الذي هو تمامها وكاملها ، ليعتقد في كل من ذلك ما يستحق
 ان يعتقد فيه ، ثم لم يقتصر في الدلالة على ذلك حتى دلّ على تمامية
 التالي من جهة اخرى في ركعتي صلاة الفجر التي هي على الاول والثاني ،
 فأوجب في الركعة الاولى منها التي هي على الاول ، ان يقرأ فيها التسبيح
 والحمد والسورة ، وأوجب في الركعة الثانية قراءة القنوت بدل التسبيح
 الذي هو في الركعة الأولى ليكون في مثل حال الاول من جهة الكمال ،
 فلا يكون تمايزهما إلا من جهة المرتبة في الوجود ، وان ذلك اول الوجود
 كالركعة الاولى وهذا ثاني الوجود كالركعة الثانية .

الفصل السادس والعشرون من الباب الاول

وبعد فنقول جواباً لقوله :

لو جاز ^(٢) ان نقول ان النفس تامة مثل العقل ، لجاز ان نقول ان
 الأساس مثل الناطق ، وليس ذلك بحق ، وكيف لا يكون حقاً ، والاساس
 هو القائم مقام النبي (صلعم) وآله ، ولو قصر عن القيام مقامه او لم
 يكن كافياً كاملاً تماماً مثله ، لما فرض الله طاعته ، وكيف يفرض الله
 تعالى طاعة من هو مثل غيره في النقص ، كلا هذا ، ولا يجوز في الحكمة
 مع كون الرسول رسولاً الى كافة من هو في زمانه ، ومن يولد بعده ،

١ - في نسخة (ب) (ثالا)

٢ - سقطت في نسخة « أ » .

وحجة على خلقه ، ان يعدم الأمة مثل الرسوم ، ولا يوجد جد هم مثله ، فتثبت الحجة عليهم ، فالأساس مثل للناطق بعده ^(١) من جهة ، وغير مثل للناطق من جهة ، وكفى دليلاً على ان التفاوت بينها في المرتبة لا في الذات قوله ، لأن مرتبة الأساس دون مرتبة الناطق إذ لم يمكنه ان يحتاج الا بالمرتبة ، فقد اتضح بما اورده ان قول صاحب الاصلاح قد سلم من معارضة صاحب النصرة وقوله ان الثاني ناقص وان كان قول صاحب النصرة صحيحاً في الوجه الذي يجب ان يقال عليه .

الفصل السابع والعشرون من الباب الاول

قال صاحب النصرة محتجاً :

بأن الركوع على الأساس ، والسجود على الناطق ، والدعاء في الركوع سبحانه ربي العظيم وبحمده وهو تنزيه الوصي للباري من جهة مريبه الأعظم ^(٢) وهو التالي ، (وهو الذي والعظم على ان مريبه ^(٣) الأعظم وهو التالي) وفي السجود وسبحان ربي الأعلى ، وهو تنزيه الناطق للباري من جهة مريبه ، وهو الثاني ، والأعلى هو على السابق على ان مريبه الأعلى هو على السابق ، وقد ذكر الناطق عليه السلام في التنزيل هذا المعنى وهو على قوله ثم دنا فتدلى ، يعني ان الناطق دنا الى الوقوف على مرتبة العقل ، فتدلى منه الأساس ، فكان قاب قوسين وهو الاصلين ، أو أدنى يعني به السابق ، على ان النبي (صلعم) وآله من علو مرتبته دنا حتى بلغ مرتبة لم يكن بينه وبين السابق حجاب ، كما ان السابق لم يكن بينه وبين الكلمة فرق ، ولم يبلغ الأساس هذه المرتبة والمنزلة ،

١ - سلطت بنسخة « ب » .

٢ - سلطت في نسخة (ب) .

٣ - سلطت هذه الجملة بتبليها في نسخة ب .

كذلك التالي لم يبلغ مرتبة السابق ، فبقي ناقصاً عن مرتبته ، وهذا موجود في جميع الأزواج ، لأن الذكور ابدأ تكون أكمل وأشرف ، والأنثى تكون انقص ، وكالسما والارض فان السماء في موضع الذكر ، والارض في موضع الأنثى ، والسما اشرف من الارض وأكمل ، والارض أنقص من السماء . هذا قوله :

ونقول :

قول صاحب النصرة ان مرتبة السابق أعلى مرتبة من الثاني قول صحيح ، وبذلك قال صاحب الاصلاح ، ولا يدل كون مرتبة الثاني دون مرتبة السابق على نقصان في ذاته ، وقوله ان النبي (صلعم) وآله بلغ في الوقوف على مرتبة السابق يعني في التامة ما لم يبلغه الاساس ، فلا يكاد يصح ، لأن الاساس وان كان بذاته لم يبلغ تلك الدرجة ، فبواسطة الناطق وتعليمه اياه ، واطلاعه على ما كان ينزل عليه من البركات قد بلغ درجة التامة ، وبالقبول منه قبولاً كلياً أضاءت نفسه فتمت كما يتم جرم القمر نوراً لليلة الرابع عشر من الشهر ، يشهد بذلك فعل النبي (صلعم) وآله بتقدمه الخطبة في يوم الجمعة على الصلاة ، وتأخيرها اياها عنها في يوم عيد الفطر ، وذلك انه صلى الله عليه جعل يوم الجمعة في وجهه من وجوه الأناريل على نفسه ، فانه يوم من الايام السبعة ، وصعوده المنبر للخطبة اولاً ، ثم الصلاة على ان ينله درجة الكمال والتام ، وارتقائه الى أعلى مراتب الشرف من جهة الاصلين ، كان اولاً ، ثم دعا الى شريعته ، وقبول تنزيله ، وطاعة اساسه ، وجعل يوم الفطر على أساسه ، فانه يوم من ايام الله تعالى بطاعته يتم دين الله ، وتقدمه الصلاة على الخطبة على ان أساسه تحت طاعته ، وقبول امره وشريعته ، اولاً كان ينله الكمال والتام ، وارتقائه الى مراتب الشرف ، فبواسطته اطلع على درجة البلاغ ، فالوصي تام في ذاته وان كان ينله درجة التامة من جهة الناطق ، ومرتبته دون مرتبة الناطق ، وليس وجود الانثى وجوداً ناقصاً فيمكن

الاحتجاج به في نصره ما ينصره ^(١) بل وجودها وجود تام اذ لو كان نقصانها لأجل ما تعدمه مما يختص به الذكر ، لكان وجود الذكر أيضاً (وجوداً ^(٢)) ناقصاً لأجل ما يعدمه مما تختص به الأنثى ، وبذلك يخرج الذكر ان يكون وجوده وجوداً تاماً وهو محال ، فإذا الذكر كان تام في ذاته والأنثى تامة في ذاتها ، وبإضافة أحدهما الى الآخر تصير مرتبتها متفاوتة فتكون الأنثى دون الذكر مرتبة ، وكفى دليلاً على ان التفاوت في المراتب لا في الذات قوله ، وكذلك الثاني لم يبلغ مرتبة السابق وقوله :

ولم يبلغ الأساس هذه المرتبة ، فقول صاحب الاصلاح اذاً صحيح بان الثاني تام .

الفصل الثامن والعشرون من الباب الأول

قال صاحب النصرة :

فان من الدليل على نقصان النفس وكمال العقل ، أن كثيراً من الانفس الناطقة تخضع للطبيعة ، وتتناقل لها والى ما تأمرها به ، وتميل الى شهواتها ولذاتها ، وتنسى عالمها ونورها وبهائها ، وتستحسن عالم الطبيعة ورسوها وآثارها ، ولا تذكر شيئاً من بهاء عالمها ولذاتها النورانية ، لنقصانها ، فلنقصانها ترغب فيما عند الطبيعة من الشهوات واللذات ، وتزهد في عالمها ولذاتها وحسنها وبهائها . والعقل لكأله (وحسنه ^(٣)) وبهائه) وقامه ، فانه لا ينسى لذات عالمه (وحسنه ^(٤)) وبهائه) ، ولا يميل الى الطبيعة ولا يرغب فيما عندها ، من لذاتها وشهواتها ، ولا ينظر اليها ، وإذا نظر اليها ، فانما ينظر اليها من جهة

١ - في نسخة (ب) جاءت ما نصره .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

٣ - سقطت في نسخة (أ) .

٤ - سقطت في نسخة (أ) .

الشفقة والرحمة والاستحقاق لما عندها ، واعلامه ايما من نفسه ان الذي عندها قليل اذا نسب الى ما في عالمه ، فلو كانت النفس تامة مثل العقل لثبتت على ما رأت في عالمها ، ولم ترغب فيما عند معلولها . هذا قوله . وجاء في قوله أن كثيراً من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة وتقاد لها فيما تأمرها به ، وتقبل اليها لنقصانها .

ونقول :

ان الخاضع المائل الذي تنقاد اليه والايثار والذات واتباع الشهوات الطبيعية وترك العبادات ، هي النفس الحسية كونها منها ، لا النفس الناطقة التي قد تعلقت بها ^(١) والنفس الحسية انما تتأني وتمتنع عن اتيان القبائح والزنائل ، اذا عملت ^(٢) فيها آثار العقل من جهة الحدود العضوية بالتعليم ، فتمنعها عن ارتكاب ما يوجبها فتفعل ، وليست هذه الانفس هي التالي المنبعث من العقل الأول الذي عليه يتكلم صاحب الاصلاح ، وقد تقدم من القول ما ينطوي فيه (ان التالي غير هذه الانفس وهذه ^(٣) الانفس غيره) وأن التالي من السقام والكمال على حالة لم يبق له في ذاته شيء لم ينله ، فيكون ناقصاً به كما عليه حال هذه الانفس في كونها اولاً موجودة بكمال أول ، ولها كمال ثان تناله بالزمان والاكتساب .

الفصل التاسع والعشرون من الباب الأول

ونقول ثانياً : أن التالي الذي هو تام كامل والذي أعطى كماله وتماه في أول وجوده دفعة واحدة ، هو موجود وبه وبفيضه يلحق الناقص لقبول درجة الكمال ، بدليل ان الموجودات في عالم الطبيعة

(١) في نسخة (ب) جاءت تعلقت .

(٢) في نسخة (ب) جاءت عملت .

(٣) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ب) .

انما هي بالقوة أولاً ، ثم بالفعل آخراً ولا خروج لما هو قائم بالقوة الى الفعل ، الا بوجود ما هو قائم بالفعل ، واذا كان لا خروج لما هو قائم بالقوة الى الفعل ، الا بوجود ما هو قائم بالفعل ، والخارج الى الفعل موجود ، فوجود ما هو قائم بالفعل وجوداً ضرورياً ، واذا كان وجود ما هو قائم بالفعل وجوداً ضرورياً لم يخل في وجوده أما أن يكون هو العقل الأول او غيره ، وبطل ان يكون هو العقل الأول امتناع وجود فعله الا بوجود غيره واحتياجه في العقل الى ما يوجد معه خارجاً عنه فيفعل فيه ، وكون العقل الاول مستغنياً في فعله عن غير يفعل فيه غير ذاته ، بكونه هو التام الذي وجوده عما وجد عنه تعالى ، وتكبر وجوداً واحداً لا مثل له في وجوده ، ولا غير فيكون وجوده معه ليفعل فيه ، اذ لو كان لصار المعبود تعالى لا معبوداً ، وقد تقدم من القول في ذلك ما يكفي ، وزيادة على ما بيناه في كتابنا المعروف براحة العقل ، وما يكون بهذه المنزلة في الوحدة ، فلا يكون معه ما يفعل فيه ، فلا وجود للكثرة عنه ، الا بفعله في ذاته (واذا كان فعله ^(١) في ذاته) وكان فعل ما يخرج القائم بالقوة به ، وبفيضه في غيره ، فقد بطل ان يكون ما به تخرج الموجودات بالقوة الى الفعل ، وهو العقل الاول ، واذا لم يكن هو العقل الأول ، ثبت انه غيره وهو الثاني ، يشهد بصحة قولنا أن النبي (صلم) وآله لم يحتاج بعظيم مرتبته وتمايمته الى غيره من البشر ليكمل بمكانه فعله الذي هو التنزيل والشرعة ، وانه (صلم) في ذلك تفرد بذاته وعن ذاته صدر بحسب ما استفاد مما عنه كان ينه درجة الكمال ، فوجد ما قرأه وشرعه تاماً ، ولذلك اجري نفسه في دار الجسم في التنزيل مجرى العقل الأول . في ذات الابداع ؛ لتكون افعاله ومرتبته مؤدية لتأملها الى صحة الاعتقاد في معرفة ما غاب عن الحواس

(١) سقطت في نسخة (أ).

من المبادئ بالابداع والانبعث ، فيكون طريق التوحيد معموراً .
والاساس وان كان في الدرجة العليا من الكمال ، فلم تكن له تلك
المرتبة التي بها امكنه ان يتفرد في فعله من ترتيب امر الدعوة والتأويل
والتعليم والهداية بذاته ، فلم يستغن في فعله عما وجد معه ، وهو التنزيل
والشريعة ، فلا ذاك اعني الاساس استغنى عن هذا اي عن التنزيل
والشريعة ، ولا هذا عن ذاك اي الناطق كان مستغنياً عن شيء يوجد
معه في عالم الجسم فيستعين به في فعله مثل الاساس ، ولذلك أجراه
مجرى التالي ليكون الموجود عليه امره في ما ذكرناه
دليلاً على معرفة مرتبة الثاني ، فالنبي (صلعم) وآله يجري مجرى
الاول الذي هو التام ، ويستغني في فعله عن غيره ويستعين هو به
غير ذاته ، والاساس يجري مجرى الثاني الذي هو التام ولا عماً به يوجد
فعله من التنزيل والشريعة كالتالي الذي لم يستغن في فعله عن غير به
يوجد فعله ، والامة التابعة تجري مجرى ما دون الفلك من عالم الطبيعة
الذي فيه خروج موجوداته من القوة الى الفعل بفيض الثاني ، يكون
الانفس القائمة بالقوة محتاجة الى ما به ينالون درجة البلاغ والكمال من
جهة دعوة الاساس . فكما ان الثاني هو الذي يؤيد المتهي للقبول
بالإضافة عليه من دار الطبيعة ، كذلك ^(١) الاساس والقائم مقامه في
الدعوة هو الذي ينيل من كان راعياً طائعاً درجة البلاغ والتام ، وذلك
ان النطقاء لما كانوا من عالم الطبيعة لم يكن نيلهم التامة ، والدرجة
الرفيعة من جهة العقل الاول ، بل من جهة العقل الثاني أولاً كما ان
أحدنا من أمثالنا لا يبلغ درجة البلاغ من جهة الناطق ، بل من جهة
دعوة الاساس أولاً فهم يمجرون عن فوقهم كما تجري نحن منهم « حدو
النعل بالنعل » فكمال النطقاء والقائمين مقامهم وكالنا بهم ، حشرنا
الله معهم . فقد اسفر الكلام عن ان هذه الأنفس ليست هي التالي

١ - في نسخة ب جاءت كذلك .

فيكون الموجود من أحوالها دليلاً على نقصانه ، وبأن احتياج صاحب
النصرة على صاحب الاصلاح بذلك احتياج محال .

الفصل الثلاثون من الباب الاول

قوله : (١١)

ان التالي ناقص لانه ينسب عالمه ولا يذكره . فكيف يصح هذا
واللسان لا يكون إلا بعد العلم ؟ ولو كانت الانفس لها وجود قبل
هذه الاشخاص وهي عالة لكان من المحال ان تطرأ الاستحالة عليها
بمجيئها الى دار الطبيعة بعد كونها في الجلال ونيل الكمال الذي هو
العلم عقلاً ، إذ ان وجود الموجود في عالم الابداع والانبعث من العقول
وجوداً يشبه ما يكون مجزئاً في عالم الجسم لا تلحقه الاستحالة عما كان
عليه وجوده ، ولذلك يسمى أزلياً ، وما يكون أزلياً فكيف تطرأ
عليه الاحوال بوجود العلم له تارة ، وانسلاخه منه اخرى ، والدار التي
هو فيها ليست بدار الاستحالة التي اثبتنا لها ، بقوله « نسي » (١٢) وفي
الجملة فنقول : ان هذه الانفس اذا كانت قد وردت الى هذه الأشخاص من
ذلك العالم ، وجماعتها لتتعلم (١٣) وترتاض في العلوم ، فلا يخلو الامر فيها
عليه حالها من الجهل في اول وجودها فيها ان يكون ، امّا لذاتها فاما
المرض فان كانت لذاتها جاهلة فممتنع ان تعلم شيئاً ، والجهل ذاتي فيها ،
وذلك محال ، فانما نجدها تعلم بعد ان لا تعلم وان كانت لمرض فلا
يخاوان يكون المرض امّا لحقها في ذلك العالم أو في هذا العالم ، فان كان
لحقها في ذلك العالم ، وذلك (١٤) هو دار الازل والتامة ، لا دار الاستحالة

١ - في نسخة (ب) جاءت قول .

٢ - في نسخة (ب) جاءت ينسى .

٣ - في نسخة (ب) جاءت لتعلم .

٤ - سقطت في نسخة (ب) .

والنقصان ، فمحال ان يلحقها عرض به تستحيل وان كان لحقها في هذا العالم ونهايتها ان تعلم وتعود الى الحال التي كانت عليها أولاً قبل ان تلحقها الاستحالة ، فمستحيل في الحكمة ذلك ، يكون بقاءها على الحالة الأولى أولى بها من استحالتها عنها ثم العود اليها ، وباطل من الامر في قبولها عرضاً ، جهلاً كان أم علماً^(١) في هذا العالم ، مع كون وجودها من غيره اذا ما كان وجوده لا من هذا العالم الأدنى مستحيل ، كون بالتامة منه يكون المستفاد منه التامة التي هي بركات ذلك العالم « لأهل^(٢) العلم » ، لا هذا العالم ، واذا كان ذلك كذلك ، وكان محالاً ان يكون جهلها لذاتها ، أو لعرض بطل ان يكون ورودها من ذلك العالم واذا بطل « ان يكون ورودها من ذلك العالم » بطل ان يقال^(٣) انها نسيت عالمها .

الفصل الحادي والثلاثون من الباب الاول

ثم اذا كان ورودها من عالم الابداع فوجودها وجوداً أولاً من جهة الابداع والانبعاث عن النسبة الأفضل ، وما يكون وجوده هذا الوجود فهو قائم بالفعل ، وما يكون قائماً بالفعل فممتنع ان يقبل عرضاً إذ ان قبول الاعراض على ما تنقسم اليه الاشياء القائمة بالقوة ، وفي الجملة ما هو متردد بين القوة والفعل من دار الجسم ، وما في دار الابداع وجوده فقد أعطى كاله وتمايمته في بدء وجوده ، وهو أزلي ، والذي يكون في ذلك ، فحالها مستحيل ان يقبل عرضاً ، او يطرأ عليه ما يستحيل به عن وجوده ، واذا كان ذلك كذلك وكان في قول صاحب النصرة انها

١ - في نسخة (أ) جاءت مائة .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

٣ - سقطت في نسخة (ب) .

نسيت ايجاب استحالة لها ، بطل ان يقال عليها انها نسيت عالمها .

الفصل الثاني والثلاثون من الباب الاول

ثم نقول :

ان النسيان انما يلحق الانفس المنتهية من عالم الطبيعة لقبول المعارف بدخول اعراض عليها من جهة الاسباب التي عنها وجودها ، وتطراً حالات على ما هي تابعة له في كونها وهي اغنى الأنفس اذا ارتاضت بالمناسك الشرعية ، وعقلت الامور السابقة عليها في الوجود الى المبدأ الاول ، ونسبها عقلاً وانبعثاً ثانياً ، كما ان التالي انبعث اول على ما شرحناه في كتابنا المعروف (براحة العقل) ومستحيل ورود هذه الانفس من عالم العقل وهو بما لا يقوم عليه دليل أصلاً ، وكفى بما اورده صاحب النصرة في الاقليد الرابع والاربعين من كتابه المعروف « بالمقاليد » من استحالة ورود هذه الانفس من عالم العقل ، دلالة على نقض ما قاله في نصرته وصحة ما أوردناه ، ولا ادري كيف ذهب عليه ذلك ؟ وعلى ما اقدره ان كتاب « المقاليد » صنفه بمد كتاب النصرة ، والله يحشره مع موالينا الطاهرين في دار القدس ، ويختم لنا بالخير ديناً ودنياً به .

الفصل الثالث والثلاثون من الباب الاول

ثم ان قوله :

ان الفعل لتأمله وكأله لا ينسى عالمه ، ولا يميل الى الطبيعة ولا يرغب فيها ، فهو قول صحيح . اذا قيل على الانفس التي قد اكتسبت بالعلم والعمل ، كالماء ، فتملقت في دار الطبيعة ، وتشبهت بالعقول الخارجة كالا مثل انفس النطقاء والأسس القائمين مقامهما صلوات الله عليهم ، فأما العقول الخارجة التي هي الاول والثاني والسابق والتالي والمبدع والمنبعث

الاول فهي أعلى وأجل من ان يكون لديها مقدار لعالم الطبيعة ، فضلاً عن الميل اليها ، وانما اغاضتها عليها متصلة ليكمل بها ما ليس بكامل ثم قوله :

فلو كانت النفس تامة مثل العقل ، لثبتت على ما رأت في عالمها ، ولم ترغب فيما يكون عند معلولها من ايجاب انها قد استعالت عن حالتها الاولى ، فلم تثبت عليها ، وقد تقدم من القول في هذا المعنى ما يغني .
وقوله :

ولم ترغب فيما عند معلولها هو ايجاب ان الطبيعة معلولها ، وكيف يصح القول بأن الطبيعة معلول الأنفس ووجودها بوجود الأشخاص التي هي من عالم الطبيعة أم كيف يتصور كون السماوات والكواكب والطبائع والمواليد منها وهي محصورة في اشخاص يستوعبها العدد ؟ أم كيف يصح أن يرغب التام في أحواله فيما دونه ؟ ان ذلك لحال واذا كان محالاً لزم أن وجود عالم الطبيعة مع المنبعث الأول ، وان كان (١) كمال الموجودات التي فيها بفيضه ولشرح ذلك عقد بين تحمل صاحب النصره على صاحب الاصلاح ، وان كان كلام صاحب النصره صحيحاً على الوجه الذي بيناه لا على الوجه الذي لحاه في النقض .

الفصل الرابع والثلاثون من الباب الاول

قال صاحب النصره :

ذكر الحكيم في المنطق ان الاشياء كلها موجودة في أربعة معان إما في ذات الاشياء ، واما في الفكرة ، واما في القول ، واما في الكتابة ، فالاشياء الموجودة في ذاتها هي التي قد أحاط العقل بها ، ولم يعزب عن احاطته بها شيء اذ لا يوجد لا ذات له ، واذا كانت ليس الذي ماله ذات نجاً من حيز العقل ، فالعقل اذاً قد أحاط بجميع

(١) سقطت في نسخة (ب)

ماله ذات ، وأما النفس فقد أحاطت بما تقدمت الفكرة بالاحاطة عليه
واذا كان من الاشياء ماله ذات لم تقدم الفكرة بالاحاطة عليه ، اذا
فالنفس لم تحط بجميع ماله ذات فقد بقيت ناقصة عن مرتبة العقل اذ
لم تحط بجميع ما له ذات ، وقد أحاط العقل بجميع ما له ذات ،
وليس شيء لا ذات له ، فهذا من اوضح الاشياء على كمال العقل ،
وتقصان النفس هذا قوله .
ونقول :

ان الكلام في ذلك غير منتظم ومراد الحكم في قوله
ذلك ان كان قد قاله هو ان يبين ان الموجودات على أربعة أقسام
اما انه في ذوات الاشياء ومراده هو ان من الاشياء ما وجوده خارج
النفس وله معنى في ذاته به هو ما هو مثل الجسم الذي ذاته موجودة
خارج ، النفس والمعنى الذي هو به ما هو في ذاته ، وهو الطول والعرض
والعمق .
وقال :

واما في الفكرة ومراده ان من الاشياء ما ليس له ذات خارج النفس ،
وانما وجوده في الذهن مثل الجنس والميسول والمكان والدوائر التي
ترسم في النفس عن حركة الاكر توها وغير ذلك .
وقال :

واما في القول ومراده ان من الاشياء ما وجوده في القول مثل
القضايا بالايحاب والسلب على الذوات التي لا تتغير الذوات بها .
وقال :

واما في الكتابة ومراده ان من الاشياء ما وجوده في
الكتابة ، ويكون حكم وجوده بها مثل المواد الالهية الفائضة من عالم
العقل على النطقاء والمؤيدين صلوات الله عليهم التي ^(١) ان لم تضبط
(١) سقطت في لغة (ب) .

بالحروف المؤلفة ولا تودع الاشكال بالكلية حتي يكون للنفس بها تصور
وجود بطل وجودها والانتفاع بها ، وكان الحكيم قد حصر الموجودات
في هذه اربعة اقسام ، وان كانت عند البحث تنقص وتراجع
الاقسام الى ما دونها ، فيجوز ان يكون الحكيم اراد بقوله ذلك ان
يدل على ان الكتابة تنوب في البيان عن الموجود من (١) القول ، وأن
القول ينوب عن النفس فيما تريد ان تبينه وأن النفس تنوب ايضاً عن
تلك الاشياء الخارجة عنها بتصورها وتقوم مقامها بتعلقها بمعنى أن تكون
مثلاً باكتساب المعاني التي بها هي ما هي ، وليس في كلام الحكيم ما
يكون دليلاً على ما اراد نصرته من نقصان المتكلم عليه من ذلك الحد
العظيم ، واذا حل كلام صاحب النصرة على الموجود في عالم الطبيعة
من الأنفس التي قد ارتقت رتبها فصارت عقولاً قائمة بالفعل تسمى
انبعاثاً ثانياً والتي هي بعد قائمة بالقوة من دون المنبعث الأول في عالم
القدس كان صحيحاً .

الفصل الخامس والثلاثون من أبواب الأول

هذا وقد أوجب صاحب النصرة في قوله تفسير لقول الحكيم أن
لنقص فكراً ، ولا يصح ذلك مع كون كلامه على التالي الذي عليه
يتكلم صاحب الاصلاح ، إذ أن الفكر للأنفس الموجودة في عالم الطبيعة
هو قوة لها في اكتساب ما ليس عندها صورته ، ونهاية هذه القوة الى
الاستغناء عنها بدليل ان النفس لا تحتاج فيما قد أحاطت به ، وحصلت
معا صورته ، وقامت فيه بالفعل ، الى الفكر ، وانما تحتاج اليه في
الاشياء التي لم تحط بها ، ولم تكتسب صورتها ، التي بها قيامها بالفعل ،
ونيلها درجة الكمال والاستغناء ، واذا كانت النفس تستغني عن الفكر اخرأ .

(١) في نسخة ب وودت (عن) .

فنعقول :

ان التالي الذي عنه الفيض والبركة على موجودات العالم وأعني المواليد ، قد اعطى كماله أولاً وأغنى بما قدمناه من الكلام على كماله الذي قد ناله في بدء وجوده وأغنى ، وإذا كان كذلك فقد بان تحامل صاحب النصرة على صاحب الاصلاح فيما تكلم عليه ، وظهر ان صحة قوله فيما يكون طبيعياً لا فيما يضمه دار القدس .

الفصل السادس والثلاثون من الباب الاول

قال صاحب النصرة :

فأما الذي قاله بان نقصان انما هو في فعل النفس لا في ذاتها ، لأن فعل النفس لا يتم الا بزمان ، فهذا غلط وخطأ اذ ليس بواجب ان ما فعل بزمان ان يكون ناقصاً وإذا كانت الملة في نقصان الأشياء انما هو بالزمان كان واجباً ان يكون ما كان بزمان اطول ان يكون النقص . وكلما كان بزمان اقصر يكون اكمل ، ونحن نرى خلاف ذلك في الشاهد^(١) ، لأن الأشياء التي قد تكون اكمل كلما كان بزمان اقصر يكون بكونه انقص ، ولو كان الأمر على ما وصفه صاحب الاصلاح كان واجباً ان يكون الأمر بالخذ ، فليس الزمان بعلّة نقصان الأشياء وكماها ، بل يكون نقصان الشيء من نقصان الفاعل ، او من نقصان المادة ، او من نقصانها جميعاً ؛ هذا قوله .

ونقول :

ان صاحب الاصلاح ما ادعى ولا قال انما الفعل بالزمان يكون ناقصاً ، بل قال ما ينطوي فيه من المعنى انما ينال التامة بالزمان والمدة هو ناقص ، وانه اذا نال فهو تام وان كل شيء موجود في الشاهد له تامة اذا نالها فهو تام . وقد تقدم من القول بان المعنى

(١) في نسخة (ب) جاءت الشاهد .

في قوله ان النقصان هو في فعل النفس لا في ذاتها . وهو ان يريد بفعل النفس ما ينال درجة الكمال من جهتها ويكتسب الصورة التي بها^(١) فيكون تاماً بفيضها ، وليس قول صاحب الاصلاح في ان النقصان في فعل النفس لا في ذاتها الا^٢ دالاً على ان النقصان في الذات القابلة من النفس هي التي التالي فيضاً ، فلا يمكنها القبول دفعة الا بزمان وايام وشهور واعوام . واذا كان هكذا فقول صاحب الاصلاح على اصله الذي يتكلم عليه صحيح ، وقول صاحب النصرة اذا حمل على الطبيعيات هو صحيح ، لكنه اراد المحاماة عن استاذه . حشرهم الله واياتاً مع الموالي صلوات الله عليهم .

الفصل السابع والثلاثون من الباب الاول

قال صاحب الاصلاح :

ان الباري تعالى ابدع العقل والزمان معاً في دفعة واحدة . قال صاحب النصرة : من المعلوم ان الزمان هو مقدار الحركة ، والحركة انما هي الأفلاك ، فيجب من هذا القول ان تكون الافلاك والزمان المتولد من حركاتها قد كانت مع العقل في دفعة واحدة ، وجزاز ان نقول ان المتمكن والكائنات الفاسدة كانت مع العقل دفعة واحدة ، وان جزاز ان نقول^(٢) ان العقل والزمان كانا معاً في دفعة واحدة ، فيجب من هذا القياس ان يكون الزمان ينال من الفضائل والأنوار المفاضة على العقل مثل ما يناله العقل فيكون تاماً ، وذلك محال ، وان جزاز القول ان العقل والزمان كانا معاً في دفعة واحدة فيها لا يتخلوات من ان يكونا شيئين اثنين او شيئاً واحداً ، فان كانا شيئاً واحداً فلفظ الجمع

(١) سقطت في نسخة (١) .

(٢) راجع المقدمة .

لا يقع على الشيء الواحد من جهة الاسامي لأنه من المحال ان نقول ان الحجر كان مع الصخر ، والمدية كانت مع السكين ، وان كانا هما شيئين اثنين ، فالمعقل لما أبدع عقل ذاته بغير زمان او بزمان ، فاذا عقل ذاته بغير زمان فقد كان والزمان ، وليس وان كان انما عقل ذاته بزمان ، فالزمان متقدم عليه ، وما يتقدم العقل فليس هو الزمان بل الأزل والأزلية :
ونقول :

ان محصول قوله وان كان قاصراً في الادلاء والدلالة ان وجود الزمان مع العقل محال ، وهو صحيح عندنا في المذهب وقد تقدم من القول في استحالة وجود شيء مع العقل الأول ما هو كاف في الدلالة على ان الأمر بخلاف ما ذكره صاحب الاصلاح في هذا الفصل ، الا أن صاحب النصرة في قوله ان الذي يتقدم على العقل فليس هو الزمان بل الأزل والأزلية فقد اخطأ ، فلا وجود لشيء متقدم على العقل الأول بما يبينه فيما تقدم من القول في كتابنا هذا وفي كتاب « راحة العقل » والذي يصح وعليه فان قانون الاعتقاد والمذهب لن الأزل والأزلية يلزم عالم الابداع على ما بيناه في الرسالة المعروفة (بالروضة) ، وفيما أوردناه فيها غني عن التطويل .

الفصل الثامن والثلاثون من الباب الأول

قال صاحب النصرة :

مورداً قول « بانذ قليس » ^(١) على سبيل الاحتجاج به ان العقل انما صار تاماً لأنه لم يخضع لشيء الا للباري عز وجل ، وصارت النفس ناقصة لأنها خضعت للطبيعة :

(١) راجع المقدمة .

ونقول :

ان الفلاسفة والمتقدمين منهم وان كانوا فضلاء في زمانهم فقد استمر عليهم سلطان الخطأ في كثير مما تكلموا عليه من العقليات ، ولو كانوا في زماننا ورأوا يتابع البركات كيف هي فائضة من بيت الوحي بحقائق الأمور على ما هي عليه الدعوة العلوية لكانوا مع اجتهادهم لأنفسهم ، ينصفون انفسهم^(١) ، وعن كثير من اعتقادهم فيما غاب عن الحواس يقفون ، وكانوا بآثار من جمل الله له نوراً في غوامض الأمور يقنعون ، فانهم في ازمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم فيما نحوه فصار كل منهم في اعتقاده الى ما تدل عليه مصنفاته على ما هي عليه اهل الظاهر في الملة الحنبلية حين اعتمدوا على عقولهم في سلوك مسالك الديانة ، فاختلعت آراؤهم وبين اولئك تفاضل ، فمنهم من اصابته اكثر ، ومنهم من خطأ اكثر ، والممول^(٢) على ما يشهد به ميزان الديانة الذي هو الاتفاق والأنس ، وفيما تقدم من الكلام على ذلك ، وبيان كون اعتقاد الأمر فيه على ما شرعه باطلاً ، غني عن التكلف والتطويل ، فما أورد باندقليس الا ما اوردته صاحب النصرة في احتجاجه ؟ وقول باندقليس انصب للطعن ، ونسأل الله ان ينور عقولنا ، ويختم بالسعادة أمورنا ، وللخير والاعمال الخيرات الصالحات يوفقنا ، بمنه وجوده ولطفه وكرمه .

(٣) سقطت في نسخة (ب) .

الباب الثاني من كتاب الرياض

في الحكم بين (الصادق) في باب ما تكلم عليه من
العقل الذي هو المبدع الأول

الفصل الأول من الباب الثاني

قال صاحب الإصلاح :

ونقول :

ان الحركة والسكون هما أركان متحدان بالأول والثاني . لأن الأول لما أبدع الحمد بالأبداع ، فكان لذلك الاتحاد أثرين فيه بالقوة ، وانما قلنا أركان لأن الأبداع والمبدع اثنان واحدهما ذات الأبداع ، والآخر ذات المبدع ، والأبداع والمبدع فان كانا اثنين فهما إيس واحد وهو الكل ، وهذان الأركان هما في الأول بالقوة ثم انبعث الثاني من الأول ، فكان لذلك الانبعاث أثرين فيه بالعقل احدهما ذات الانبعاث ، والآخر ذات المنبعث ، فالأصلان متحدان بالأمر . وأحد الأثرين هو الحركة ، وهو أعلى من الآخر الذي هو السكون ، كما ان احد الاصلين الذي هو الاول ، هو أعلى من الآخر الذي هو الثاني ، والحركة افادة الاول لثاني الايسيات كلها ، والسكون قبول الثاني الاستفادة من اول الايسيات كلها واشتماله

عليها ، ولا أقول ان الحركة والسكون هما متولدان من النفس بالقوة المستفادة من العقل ، ولكنني أقول هما اثران من النفس بالقوة المستفادة من العقل في الهيولى والصورة ، فلذلك صارت الهيولى والصورة أساس هذا العالم . محصل قوله في هذا الفصل ان الحركة والسكون هما اثران متحدان بالاول والثاني ، وانها في الاول بالقوة ، وان احدهما أعلى من الآخر وهو الحركة ، وان الحركة هي افادة الاول ، وان السكون هي قبول الثاني الافادة ، وانها اثران من النفس بالقوة المستفادة من العقل في الهيولى والصورة ، وان الاول لما ابدع اتحد بالابداع ، وان الابداع والمبدع اثنان ، وان كانا شيئاً واحداً .

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول فيه بعض الهزيان ، لان الحركة لا تكون إلا لطلبها ، اما حركة الاجسام فطلب المواضع كحركة النار الى العلو لطلب موضعها ، وحركة الارض الى السفلى لطلب موضعها ، واما حركة الارواح فطلب الاستفادة ، ومتى ثبت ^(١) الطلب ثبتت ^(٢) هناك الحاجة ، لان الطلب لا يكون إلا لحاجة ما ، ومن المحال ان نقول أن العقل محتاج الى شيء ما فيتحرك بحركة ، بل ان جاز ان نضيف الحركة الى الاصلين فانها بالإضافة الى النفس أولى منها الى العقل ، لانها محتاجة الى الاستفادة من العقل متحركة نحوه حركة الشوق وحركة المعلول الى العلة ، فاذا ثبت ان الحركة تكون من النفس ، فان السكون يكون من العقل لانه ساكن على ما ينال من الفضائل والانوار المغاضاة عليه من علته غير طالب للزيادة ، لان علته قد افاضت عليه من الانوار والضياء ما لا يعرف العقل زيادة عليه فيتحرك في طلبها ، والعقل لم يفيض على النفس جميع ما أفيض عليه ، بل افاض عليها البعض لتسكن بما أفاض عليها ، وأمسك عند نفسه

(١) في نسخة (ب) جاءت بليت .

(٢) سقطت في نسخة (١) .

البعض لتتحرك في طلبه ، محصول قوله ذلك ان الحركة لا تكون إلا للحاجة ، وان العقل ليس يحتاج فيتحرك ، وان الحركة بالاضافة الى النفس اولى منها بالاضافة الى العقل ، وان الحركة للنفس ، والسكون للعقل ، وان العقل لم يفيض جميع ما عنده على النفس الا البعض ليكون علة لحركة النفس الى طلب الباقي ، هذا قولها جميعاً .

ونقول :

اما قول صاحب الاصلاح ان الحركة والسكون اثنان متحدان بالاول والثاني، وانها في الاول بالقوة ، وفي الثاني بالفعل ، فهو ايجاب ان الاول ساكن متحرك بالقوة ، يكون الحركة والسكون فيه بالقوة ، وان الثاني متحرك ساكن بالفعل يكون الحركة والسكون فيه بالقوة ، وان الثاني متحرك ساكن بالفعل يكون الحركة والسكون فيه بالفعل ، وذلك محال من وجوه . وقول صاحب النصرة في ذلك : ان العقل ليس يحتاج فيكون متحركاً هو الصواب ، وذلك ان الحركة على جميع اقسامها لا توجد الا في الاجسام الطبيعية ، والعقل الاول والثاني بكونها وجوداً اولاً ليسا يحسم فيجوز ان يكونا متحركين او ساكنين بدليل ان الجسم يقتضي^(١) كونه مادة وصورة معاً ، وحاجة احدهما في الوجود الى الآخر ان لا يكون وجوده عن الله سبحانه وجوداً اولاً ، لكون ما وجوده عن الله سبحانه وجوداً اولاً ذاته غير ذي غير بكونها عين الفعل الذي هو اول وجود عنه تعالى وتكبر ، وذات الفعل ذات واحد لا ذاتين ، واذا لم يكن وجوده وجوداً اولاً وجب ان يتقدم عليه في الوجود غيره ، فكأن من القضية ان العقل لو كان جسماً لتقدم عليه في الوجود غيره وبطل ان يكون شيء يتقدم في وجوده على العقل الاول اذ هو ذات الفعل الذي هو العلة^١ والابداع وليس وراءه الا الله المبدع المثلث تعالى الذي عنه وجوده ، واذا بطل ان يتقدم عليه شيء في وجوده بطل ان يكون جسماً ، واذا

(١) سقطت في نسخة (ب) .

بطل ان يكون جسماً وكان لا وجود للحركة الا فيما كان جسماً بطل
ان يكون العقل فيه حركة ، واذا بطل ان يكون فيه حركة ، بطل
قول صاحب الاصلاح فيما قال ان العقل فيه حركة بالقوة .

الفصل الثاني عن الباب الثاني

وقال صاحب الاصلاح :

وانما قلنا اثران لان الابداع والمبدع اثنان ، واحدهما ذات الابداع ،
والآخر ذات المبدع ، والابداع والمبدع وان كان اثنين فهما ليس واحد
وهو الكل ، فهو على صورة لا يجوز اعتقادها فان الأمر في الابداع
والمبدع بخلاف ما ذكره ، وانها اثنان ، فان الابداع هو المبدع ، والمبدع
هو الابداع ، وما هناك الا واحد اذا أضيف الى ما عنه وجوده كان
ابداعاً بكونه فعلاً له ، وكونه ذات الفعل ، واذا أضيف الى ذاته كان
مبدعاً بكونه مفعولاً لغيره ، الذي وجوده عنه .

الفصل الثالث من الباب الثاني

وعلى ما قاله صاحب الاصلاح ان الحركة والسكون في الاول بالقوة
وفي الثاني بالفعل .

فنقول :

ان ما يكون وجوده وجوداً أولاً ، فلا يكون إلا محض الفعل
وحق الفعل ، ولو كان جائزاً ان تكون الحركة والسكون في الأول
بالقوة لكان حكم الثاني ان يكون اشرف من الاول ، اذ ان حكم القائم
بالفعل في الشرف ، ليس كحكم القائم بالقوة . ومحال ان يتقدم الثاني
في الشرف على الأول ، والذي ذكره هو من صفات ما يكون متأخر

الوجود الذي يحتاج في خروجه الى الفعل ، والى ما هو قائم بالفعل ،
فالمقل الاول عقل بالفعل ، وكذلك الثاني ، وما يتبعه مما هو مفارق
للمواد من العقول ، ولا يجوز اعتقاد ما يلزم موجوداً من دار الطبيعة ،
ويختص بها فيما هو خارج عنها من الحدود العالية .

الفصل الرابع من الباب الثاني

وقول صاحب الاصلاح :

ان الحركة والسكون هما اثران من النفس بالقوة المستفادة من العقل
في الهيولى والصورة ، فمراده ان الاجسام التي هي الهيولى والصورة معاً
انما يتحرك المتحرك منها بالقوة الطبيعية التي وجودها فيها عما هو خارج
عنها من العقل الاول والثاني حركة شوقية ^(١) ، فجعل الاثرين في الهيولى
والصورة محركها ومتحركها محال ، ان ذلك مستفاد من العقل بمعنى ان
وجوده منه ، وهو صحيح على هذا الوجه ، وهو احسن ما ينسب
اليه معنى قوله .

الفصل الخامس من الباب الثاني

وقول صاحب النصرة :

ان الحركة للنفس والسكون للعقل . ، فلا يجوز اعتقاد ذلك في تلك
الحدود المتعالية .

ونقول جملة :

ان عالم الابداع الجامع للسابق والتالي ، والعقول المحضة التي هي
الحروف العلوية المفارقة للأجسام أعلى وأجل مما يتوهم فيه حركة أو
سكون ، وذلك ان الحركة فيها يكون متحركاً انما هي من متحرك فيه

(١) في نسخة (ب) وردت شرقية .

هو غيره ، وبها وجود ذاته ، وإذا كانت الحركة فيها يكون متحركاً
 إنما هي من محرك فيه هو غيره ، وبها وجود ذاته وكان ما يكون
 وجود ذاته بوجود أشياء متغيرة ، فذاته ذات نقص وحاجة ، وكان
 التالي الذي سمّاه نفساً من عالم الابداع المختص بالكمال والتمام ، وذاته لا
 ذات نقص ولا حاجة ، بطل ان يكون في ذاته متغيراً ، وإذا (١)
 بطل ان يكون على ذاته ما هو غير ذاته ، وإذا بطل ان يكون ما
 هو غير ذاته ، بطل ان يكون متحركاً ، وان بطل ان يكون فيه
 حركة ، ثم ان الحركة هي التي بها يوجد الشيء الذي هو فيه منتقلاً عن
 حالته الاولى الى الاخرى ، أما في الذات ، وأما في احواله ، والتالي
 الذي سمّاه نفساً ، وجوده وجود ازلي لوقوعه من جهة الابداع في
 الثاني ، وكونه عقلاً ، وإذا كان أزلياً فمحال انتقاله عما وجد عليه
 أولاً ، بطل ان تكون فيه حركة ، والقول في السكون كالقول في الحركة
 سواء ، فلا للعقل الأول سكون ، ولا للتالي الذي سمّاه نفساً حركة ،
 وإنما اراد صاحب النصرة بقوله ما قال في تلك الانفس ، والمقول التي
 هي في دار الطبيعة منبعثة انبعاثاً ثانياً ؛ فالكائنة بحركة على ما شرحناه
 في كتابنا المعروف (براحة العقل) فان الحركة والسكون مختصان بعالم
 الجسم وما فيه ، لكونها من اسباب كماله من دون ما يختص بدار الابداع
 لكنه نقل المعنى ايضاً لشبهة فيها لحاه من النقص نصرة لشيخه ، آواها
 الله دار كرامته وحشرهما وإيانا مع مواليننا الطاهرين (صلوات الله
 عليهم اجمعين) (٢) .

الفصل السادس من الباب الثاني

وقال صاحب النصرة :

ان الحركة للحاجة وانها بالنفس اولى من العقل ، فقد تبين بما سبق

(٢) سقطت في نسخة (أ) .

(١) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (١) .

من الكلام ان الحركة والسكون لا يليقان الا بما كان جسماً او في جسم ، والاول والثاني المتكلم عليهما ليسا يحسم ، فيطرد القول عليها بالحركة والسكون على ما بيناه فيما تقدم من الكلام في كتابنا المعروف (براحة العقل) وقوله ذلك يصح فيما كان طبيعياً من طريق الانبعاث الثاني ، لا فيما كان ابداعياً ، ووجوده بالانبعاث الاول ، وليست الحركة في كل شيء للحاجة على ما ذكره ، فقد تكون الحركة في الشيء الطبيعي من اسباب كاله ، مثل حركة الافلاك ، فليست حركاتها لحاجتها في ذاتها الى نيل ما لم تعط في اول ايجادها ، بل هي لها قامية وذلك مثل حركة الناطق ايضاً واجتهاده في جمع الكلمة على العبادة والاضطراب في في اسباب السياسات ، وذلك عن قامية له تلزم لانها حاجة منه الى شيء به يتم بعد نيله الكمال ، وارتقائه الى درجة الناطقية ، واذا كان موجوداً ذلك فقول صاحب النصرة على الاطلاق ان الحركة للحاجة ليس بمستقصى ، وانما يصح حكه في بعض الأشياء الطبيعية على كونه غير منفك كذا ذكرناه .

الفصل السابع من الباب الثاني

وقول صاحب النصرة :

لم يفرض جميع ما عنده على النفس الا البعض . فتراده بقوله ذلك ان الاول اختص من درجة السبق وعلو المرتبة بما لم يختص به ما دونه الذي سماه نفساً ، وهو احسن ما نسب معنى قوله اليه تأويلاً ، والا فلا كان الامر على ما ذكره وكان كل حد من الحدود يمسك عن افاضته بعض ما عنده على غيره لكان متوهماً في النبي صلى الله عليه وآله ان البركات الواصلة اليه من عالم القدس فيضاً لم يبينها بكاملها للوصي وتابعيه ، ولم يعلمها لاحد ، وبطلت ببطلان الانتفاع بها ، فيصير الوصي عليه السلام مشكوكاً في كماله واستحقاقه ، والقيام مقام النبي صلى

الله عليه وآله ، وطاعته المفروضة مشكوكه في وجوبها ، مظنونة ، وذلك غير جائز اعتقاده لا في الناطق ولا في الوصي ، وعلى الجملة ولا في الحدود .
بل نقول :

ان البركات مفاضة مبذولة من جهة الحدود كلها والعملة في لا وجود تلك البركات التي بها ينال الكمال في كل الموجودات ، ولا لامساك الحدود عن افاضتها ، بل لعجز القوابل عن قبولها ، فبحسب قوة القابل ينال البركات ، فان منها ما يقبل تاماً ، ومنها ما يقبل ذلك ، وموجود ذلك للطبيعيات ، وفي المملكين المشفقين ، والمتملكين الراغبين ، ولا يجوز لحد من الحدود ان يسك عنه افادة مستفيده ، ما دام قابلاً قائماً بحقه عندما شاء ، خشية ارتقائه الى درجة ، فان ذلك قبل التولد الروحاني ، وقد على الناطق صلى الله عليه وآله عنه عن الله تعالى فقال : (ولا تقتلوا اولادكم خشية اطلاق ومن فعل ذلك فقد اثم وتمدى طوره واسقط نفسه ^(١) عن مرتبة الفاضلين) . وكيف يجوز حبس الاموال الروحانية التي هي العلوم والبركات النورانية عن اصحابها ، مع قيام البرهان على استحقاقهم اياها ، وقد امر النبي ﷺ بدفعها اليهم حيث يقول : جل من قائل : (فان أنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً) كلا ان البركات ما أفيضت الا لابلغها الى مستحقها وتقريرها في مقرها على ما شرحناه في رسائلنا التأويلية ، ومجالسنا البصرية البغدادية ، جعلنا الله وجماعة من اخواننا قائمين باداء الامالة الى اربابها والموفين بشرائطها ، ولعل صاحب النصرة من طريق القياس اورد ما اورده .

(١) سقطت بنسخة (أ) .

الفصل الثامن من الباب الثاني

قال صاحب النصرة :

وأيضاً فإن العمل جوهر الاحاطة ، وبه يحاط بالاشياء ، وليس هذا حال المتحرك ، اذ المتحرك لا يحاط بالاشياء ، وانما يحتاج الى شيء^(١) ساكن في غاية السكون ، فيحيط من سكونه بالاشياء ، فلو كان العقل متحركاً ما أحاط بشيء ما ، ولا أحاطت النفس بالاستفادة منه بشيء ، فلما وجدناه محبطاً بجميع الاشياء ، ولم يقرب شيء وأحاط من أحاط بما ينال ، ويكتسب من انواره وفضائله ، علمنا حينئذ ان العقل في غاية السكون ، ولا يتوهم فيه حركة ، والنفس فانها انما يتحرك لتبلغ الى لباب العقل ، ثم لتسكن حينئذ ، ولا تتحرك لتحبط بالاستفادة منه على ما تريد الاحاطة به ، وما دامت النفس في الحركة فانها لا تحيط ، ولا تنال الفضائل والانوار الى ان تسكن بالاستفادة منه ، ثم حينئذ تحيط بالاشياء ، والنفس متحركة حركة بقاء تسكن بالاستفادة من هو ساكن ، هذا قوله .

ونقول :

قد تقدم الكلام على ان العقل ليس يتحرك عما يغني عن التطويل وليس ان العقل اذا لم يكن متحركاً ، يلزم أن يكون ساكناً على ما توجد عليه حال الأجسام (التي لا تخلو^(٢)) ان تكون اما ساكنة او متحركة ، فان وجوده لا كوجود الاجسام التي لا تخلو ، وكما سبق من الكلام كفاية ، ودلالة على ان الحركة والسكون لا يليقان به ، والذي اوجب بقوله ان النفس ما دامت في الحركة فانها

(١) سقطت في نسخة (أ) .

(٢) سقطت في نسخة (ب) .

لا تحيط بشيء ولا تنال الفضائل ، فلا يصح معناه ، لا فيما كان مفارقاً من الثاني على ما ذكرنا ، ولا فيما كان غير مفارق ، فان الأنفس التي في دار الطبيعة لا اكتسابها الا بكونها متحركة يحسها ، باستعمال الحواس ، والاستنباط ، والاستفادة ، ويعني وجود الأمر على ذلك عند اقامة دليل عليه ، وهو كافٍ في النص على استمرار الخطأ فيه .

الفصل التاسع من الباب الثاني

ثم قوله :

ان النفس متحركة ، حركة بقاء تسكن بالاستفادة من هو ساكن ، فهو صادق اذ جعل معنى له ، وكاذب اذا حمل على ظاهر قوله ، فالذي يصير به صادق هو ان يجعل من النفس الانفس الطبيعية ، فيقال عن قوله ان النفس متحركة ، لأن الأنفس الطبيعية القائمة بالقوة ، متحركة للاكتساب وعلى قوله حركة بقاء ، لأن اكتسابها يسوقها الى البقاء ، وعن قوله تسكن بالاستفادة ، لأنها تخرج من القوة الى الفعل بالاكتساب والاستفادة واصطياد المعارف ، والفضائل علماً وعملاً ، وعن قوله من هو ساكن ، من هو قائم بالفعل ، والذي يصير به كاذباً ، هو ان يحمل قوله على ظاهره فليس الثاني يتحرك ، ولا العقل بساكن ، بكونها لا من دار الجسم فيلزمها الحركة ، والسكون ، والعناية ، يجب ان تكون مصروفة الى معرفة مراتب الحدود لئلا يختل امر تصور الاشياء بمقائنها ، فتؤدي الى فساد جوهر النفوس ، نور الله عقولنا ببداده وأسعدنا باتباع اصفياء اطوار العلوم الالهية ، وخزائن الانوار القدسية ، صلوات الله عليهم .

الباب الثالث من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين فيما تكلم عليه من النفس والهوى
وهل هما يشبهان الأول أم لا ؟

الفصل الأول

قال صاحب الاصلاح :

على ما أثبتته صاحب النصرة ، ولا نقول ان الطبيعة والهوى الظلمانية
متولدة من الثاني ، كتولد الثاني من الاول ، لأن ذلك العالم عالم الشرف
والفضيلة ، وهذا العالم عالم الظلمة ^(١) والكدورة ، والثاني وان كان متولداً
من الاول فانه شبيه به ، ولا يشبه حال الهوى .

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول غلط ، لأنه لو كان ذلك العالم نورانياً لا ظلمة فيه ،
وهذا العالم ظلمانياً لا نور فيه ، لم يقع بين هذا العالم وذلك العالم صلة .
لكننا نقول : ان للنفس طرفين ، طرف منها نحو العقل ، وهو في افقه
وهو الطرف النوراني الشريف ، وطرف منها نحو الطبيعة ، والطبيعة في

(١) وردت في نسخة (٣) المخطئة .

افقها ، وهو الذي فيه بعض الظلمة ، والكسورة ، لوقوع الطبيعة في افقه ، وكذلك نقول ان للطبيعة طرفين ، طرف منها نحو النفس الجزئية ، وهو الذي فيه بعض النور لوقوعه في افق النفس ، والطرف الآخر بإزاء العناصر ، وهو الظلماني الكدر الذي لا نور فيه ، فهذه الاقسام نقول : في النفس والطبيعة ، وظلمتها ، ونورها ، ولا نقول : ان ذلك العالم كله ، عالم النور لا ظلمة فيه ، وهذا العالم كله عالم ظلمة لا نور فيه ، لأنه لو كان ذلك كما وصفه ، ما كانت بينهما مجاورة ، ولا مزاجية .

قال :

فقد صح القول ان الهوى الطلمانية متولدة من النفس ، وان كانت لا تشبهها ، كما ان النفس متولدة من الاول ، وان كانت لا تشبهه وانما وقعت الهوى طلمانية لبعدها من العلة الاولى ، من اجل تولدها من النفس ، كذلك انما وقع التقصان في النفس من اجل انها ابعد من العلة الاولى اعني السابق هذا قوله .

ونقول :

ان صيغة ما قاله صاحب الاصلاح في كتابه ، غير ما اثبتته صاحب النصرة ، فان فص قوله الذي هو جواب عن قول صاحب المحصول ان الثاني متولد من الاول ، وهو لا يشبهه هو انه قال : انا لا نقول هكذا ، ولكننا نقول ان الثاني متولد من الاول ، وهو لا يشبهه ، ونظيره ، وان كان الاول اعلى مرتبة ، واشرف منزلة ، مثل الذكر والانثى في جميع الاجناس والجواهر ، فان الذكر وان كان اعلى واشرف من الانثى فكل واحد منها نظير لصاحبه وشبهه .

ثم نقول :

ان التالي اشرف وأرفع من ان يكون سبيل معه كسبيله مع الأول ، لأن الأول والثاني نظيران ، وهما معدن الشرف ، والتام^(١) ، والرفعة ، ولا شرف فوقها ، والله جعلها معدن الشرف التام ، والنور التام ،

والرفعة التامة ، والعلم التام ، ولا جهل هناك ، ولا كدورة ، ولا ظلمة البتة ، وهما أسسا العالم الأعلى ، الذي هو معدن الطهارة ، والقدس ، والحياة ، وأن الهيولى هي أثر من الثاني ، الذي هو جوهر هذا العالم ، وهو جوهر كدر ظلماني لا يوصف برحمة ، ولا قدرة ، وإنما أظهرها بالفعل عنه ، وبالقوة المستفادة من الأول ، ثم أظهر منها الصورة وهي الطبيعية بالفعل .

ثم قال صاحب الإصلاح ^(١) :

ولا يجوز أن يقال أن الهيولى متولدة منه ، بل نقول أنها اثر منه ، فذلك لا تشبهه ، وأن الثاني متولد من الأول ، وهو شبهه وإن كان الأول أعلى مرتبة . هذا قوله ، وعصولة ان الثاني منبث من الأول وهو مثله ، وإن كان الأول أعلى مرتبة منه وإن الهيولى اثر من الثاني ، وجوهره جوهر ظلماني كدر ، لأن سبيل الهيولى مع الثاني ، لا كسبيل الثاني مع الأول ، فإن الأول والثاني نظيران ، والهيولى لا يشبه الثاني ، لكونها اثرأ منه ، وإذا كان محصول قوله ذلك ، كان ما أجاب به صاحب النصرة ليس يجواب ، وصاحب الإصلاح لم يوجب في قوله ان ذلك العالم كله نور وضياء بل قال واصفاً حال الأول ، والثاني ، ان الله تعالى جعلها معدن الشرف والرفعة وليس قوله ذلك بدليل على ان لا وجود لما لا يكون في مثل حالها ، وفيما تقدم من الدلالة على ان الهيولى ليست بمتولدة من الثاني كفاية ، وغني عن تعريض الكلام وتطويله بما عساه يرجه الظنون الينا بما ليس من قصدنا وفي الجملة ^(٢) .

نقول :

ان الهيولى لا تشبه الثاني ، ولا الأول ، لكون وجودها في انبعاثها من

(١) سقطت بلسنة (أ) .

(٢) في نسخة (ب) جاءت الجبهة .

الأول عن النسبة الأدون التي بينها في سابق كلامنا وفي كتابنا المعروف
براحة العقل ، كفاية .

الفصل الثاني من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

ان هذا القول غلط لأنه لو كان ذلك العالم نورانياً لا ظلمة فيه ،
وهذا العالم ظلامياً لا نور فيه لم يقع بين هذا العالم وذلك العالم وصلة .
ونقول :

ان هذا القول من حيث انه ثبت عن صاحب الاصلاح ما لم يذكر
خطأ ، ومن حيث كلامه فهو صحيح ، فان من عالم الابداع والانبعاث
ما هو مشترك يناسب ما فوقه بكونه منبعثاً ، ويناسب ما دونه
بكونه جسماً ، وهو ذو امرين لا يشبه الأول الذي وجوده منه ،
ويشبه الثاني من جهة ولا يشبهه من جهة اخرى ، فالجهة التي منها يشبهه
هي كونه منبعثاً منه ، والجهة التي منها يشبهه هي كونه جسماً طبيعياً
وذلك هي الطبيعة التي اضيفت الى عالم الابداع ، والانبعاث ، كانت
حياة سارية من ذلك العالم فيما دونه ، وتعطيه ما له ان يقبله من
التخلف ، والتصور ، واذا اضيفت الى هذا العالم كانت مبدأ حركة
وسكون في الشيء الذي هو فيه بالذات ، لا بطريق العرض فصارت
الطبيعة ، وان كانت في وجودها منبعثة ، أو واسطة بين الانبعاثين
الأول والثاني .

الفصل الثالث من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

ان للنفس يعني الثاني طرفين ، طرف منها نحو العقل ، وفي افقه ،

وهو الطرف النوراني الشريف ، وطرف منها نحو الطبيعة ، وهي في افقها ، وهو الذي فيه بعض الظلمة .

ونقول :

ان ذلك ليس بصحيح ، بدليل ان الذي يكون له اطراف ، هو ذو اقطار تقدرها المساحة ، والثاني الذي سماه نفساً بما بيناه فيما تقدم ، فليس يحسم ، واذا لم يكن جسماً بطل ان يكون له طرفان ، ثم انه قد اوجب بقوله ان له طرفاً نورانياً وهو في افق العقل ، وان له طرفاً فيه بعض الظلمة وهو في افق الطبيعة مبائن للعقل ، والاول بما ذكر انه في افق الطبيعة ، ومحال ان يكون في الثاني ما يباين به الاول ، لكون وجوده في انبعاثه عن النسبة الاشراف التي في الاول ، وهي كونه علة ، وذلك انا قد قلنا ان الاول بكونه موجوداً ولا هو في ذاته علة ومعلول ، علة بالاضافة الى ما دونه وهي النسبة الاشراف ، التي في الاول ، ومعلول باضافته الى ذاته ، وهي النسبة الادون التي في الاول ، فمن علة ذاته بانها علة ينبعث عنه مثله ، اذ من شأن العلة أن يوجد عنها معلولها ، وعن عقله ذاته بانها معلولة ينبعث عنه ما ليس هو مثله بكون انبعاثه عن النسبة الادون التي هي في الاول ، وهي كونه معلولاً لأن شرف نسبة المعلول اكثر من نسبة العلة ، فان العلة يحصل عنها العلو ، ولا يحصل عن المعلول الا ما هو دون المعلول الموجود عن العلة ، يشهد بما ذكرناه الموجود عليه حال الاساس الذي هو المثل القائم للثاني في علم الجسم ، وكونه غير مبائن للناطق ، فان جميع ما كان في الاساس موجوداً ، هو موجود في الناطق الذي عنه كان وجود الاساس ، وكذلك هو غير مبائن له ، وليس كل ما كان للناطق فهو موجود للاساس ، لان للناطق ما يباين به الاساس ، وهي المرتبة التي لا يشارك الاساس فيها ، فقد بان بكون الاساس بالموجود فيه مشاركاً للناطق ، وبانه لا يوجد فيه ما لا يوجد في الناطق انه غير مبائن له ، واذا كان غير مبائن له ، وكان

هو المثل الذي به وبمرتبه يستدل على وجود الثاني ، ومرتبه كان الثاني غير مبائن للأول ، وإذا كان غير مبائن كان وجوده ما ذكر أنه في افق الطبيعة محالاً .

الفصل الرابع من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

وانما وقعت الهيولى ظلمانية لبعدها عن العلة الاولى ، من اجل تولدها من النفس .

ونقول :

كون الهيولى لا كالأول ، والثاني ليس لبعدها من الاول عن النسبة التي عليها حال الاول من كونه معلولاً اذ هو مجمع نسبتين نسبة يكونه علة ، ونسبة بكونه معلولاً ووجود ما يوجد عن النسبة التي تكون معلولة لا كوجود ما يوجد عن النسبة التي تكون علة ، اذ العلة^(١) اشرف من المعلوم ابدأ ، وسابقة عليه في المرتبة والطبع ، لان من الاول ما يقال انه علة ، وما يقال انه معلول ، بل هو ذات واحدة ، وهي تكتسب هذه النسبة بالاضافات .

الفصل الخامس من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

وانما وقع النقصان في النفس من اجل انها ابعد من العلة الاولى اعني السابق .

ونقول :

ليس في الثاني الذي سماه نفساً نقصان كما قدمنا ذكره ، ولا هو

(١) سقطت في نسخة (أ) .

بعيد من الاول ، بل هو مثله ، والنقصان لازم ، لا نفس الطبيعة ، وانما صارت ناقصة لا من جهة ذواتها التي هي الكمال ، بل صارت ناقصة من جهة كمالها الثاني تكتسبه بالاستفادة .

الفصل السادس من الباب الثالث

قال صاحب النصرة :

وليست نسبة تولد الطبيعة من النفس ، بأكثر من تولد النفس من العقل ، اذ النفس بحيث العقل ، اقل من الطبيعة ؛ بحيث النفس ، وان جاز ان تتولد من العقل مع كاله وشرفه ، وقربه من الملة الاولى من النفس ، جاز ان يتولد من النفس مثل ^(١) الطبيعة اذ ان الطبيعة اكثر تشابهاً بالنفس في جميع احوالها من افعالها ، وقواها ، من تشابه النفس بالعقل في افعالها وقواها ، وذلك ان الطبيعة عند الأوائل موسومة بانها مبدأ الحركة ، ومنهم من قال انها هي القوة الفاعلة ، واذا نظرت في الطبيعة من هذين الحدين الحظ الأوفر ، والقسط الأجزل ، وذلك ان النفس عند الأوائل هي الجوهر المتحرك الباقي ، وهي مع ذلك موسومة بالعقل ، وليس في العقل من سمة حد النفس شيء ، ولا النفس ايضاً تحد بمحد العقل ، فان حد العقل أنه اول الأشياء ، وانه المبدع ، وانه المعلوم الاول ، والمتوسط الاول ، ولا يجوز ان يقال ان النفس هي اول الأشياء ، ولا هي مبدع ، ولا انها المعلوم الاول ، فان جاز ان يتولد من العقل مع كاله ، وشرفه ، وقربه من الكلمة ، مثل النفس التي لا تحد بمحد العقل ، ولا يكون ذلك منكراً جاز ان يتولد من النفس مثل الطبيعة التي تشابهت في حدودها حدود النفس ولا يكون ذلك منكراً ، ولو انه نظر في الشيء من وجه النظر لم يخف هذا المقدار من العلم ، ولو ان صاحب الاصلاح وقف على

١ - سقطت في نسخة (١) .

ما في الطبيعة من المجائب والحكمة ، وما في افعالها من البهاء ، والشرف ،
والحسن ، والجمال التي من جهتها ترغب النفس الجزئية في الميل اليهنا
ومتابعتها ، لعلم وتيقن انها متولدة من النفس وان كانت لا تشبهها ، لأن
العلل ابدأ تستحسن نظم معلولاتها ، فمن ذلك رغبت النفس الجزئية في
متابعة الطبيعة ، وان كل حسن وبهاء وشرف وزينة فانها من العالم الأعلى
الشريف ، فلو لم تكن الطبيعة متولدة من النفس ما كان لها ان تحكي
عن حسن وجمال وزينة ابدأ ، ولكنها من اجل تولدها من النفس حكمت
ما رأت في عالم علتها من الجمال والشرف حكاية ناقصة ، دون حكاية
النفس ، فاعرفه هذا قوله .

ونقول :

ان فيما تقدم من الكلام على العقل والنفس والطبيعة ووجود ما تقدم
وجوده على غيره ، وغير ذلك ينطوي على البيان الصحيح فيما اورده ولا
حاجة بنا الى التويل باليقين على ما استمر من الخطأ في التصور وفيه
كفاية .

الباب الرابع من كتاب الرياض

في الحكم بين « الصادين » فيما تكلم عليه
من كون النفس اجزاء وآثاراً

الفصل الأول من الباب الرابع

قال صاحب الاصلاح :

على ما أثبتته صاحب النصره ، وأما الأجزاء التي فينا ، فانها
آثار من الجوهر الأول لا أجزاء منه ، فان الاتحاد هو بالآثار التي
من الجوهر الأول لا بأجزائه ، وأن اتحاد الأول لا بأجزائه ، لأن
اتحاد الأول بذات الكلمة ، والاجزاء التي هي فينا ، وان كانت
آثاراً من الأول فليست بأجزاء منه ، ولا هي متحدة به ، بل هي
متحدة بآثاره ، كما بينا من اتحاد مصنوعاتنا بآثارنا فيها ، وليس اتحاد
الجوهر الأول بالكلمة كذلك ، لأن الجوهر الأول اتحد بذات الكلمة
حتى صار هو والكلمة شيئاً واحداً هذا قوله .

قال صاحب النصره :

ان هذا القول فيه تخليط ، ومناقضات ظاهرة ، وذلك انه قال

أن الأجزاء التي فينا هي آثار من الجوهر الأول ، فكيف تكون الأجزاء آثاراً وانما هي جواهر قائمة بذواتها ؟ (والاثر فليس ^(١) لها قوام بذواتها) ، وإذا قال ان الأجزاء التي فينا آثار من الجوهر الأول وجب عليه بعد ان وقع اسم الأجزاء عليها ان يبين انها أجزاء من جوهر ما ، ولو لم تكن أجزاء من الجوهر الأول ، لما قال فيها انها أجزاء من جوهر ما ، ولما ثبت انها أجزاء من جوهر ما ، بطل أن تكون آثاراً لأن أجزاء الشيء لا تكون آثاراً من غيره هذا قوله .

ونقول :

ان قول صاحب النصرة في ما قاله ان الأنفس ^(٢) جواهر قائمة بذواتها بعد الاكتساب ، وأن الآثار مستحيل أن تكون قائمة بذواتها صادق ، إلا أن قول ^(٣) صاحب الإصلاح ما قاله ، وامتناعه عن اعطاء الأنفس اسم الجزئية لشيء وذلك انه رأى أن الأشياء التي تتجزأ هي الأجسام التي لا تنفك عن الأعراض التسعة ، وتدرك بالمشاعر الخمسة ، فان النفس ليست لجسم ، ولا الذي يفيض عليها يحسم ، فلم يرَ أن يعطيه اسم الجزئية فيكون قد اجراه مجرى الأجسام ، فلا يطابق ما عليه ذاتها ، وما اخبرته عنها ، ولما لم يرد ذلك قال آثار وسمها بما تتجوهر وتبقى ، ومراده بذلك ان هذه الأنفس تجوهرها وبقاها بآثار تلك الجواهر المفارقة الواصلة اليها من جهة الحدود الذين هم الوسائط عليهم السلام ، وإذا كان كذلك فقد ظهر أن مراد صاحب الإصلاح في قوله آثار ما يجري من النفس مجرى الصورة وهو ما به تم جوهرية الأنفس ، وبه تبقى اذا قبلته وهو ما أوجبه حيث يقول ، وانما قلنا

(١) سقطت الجملة بتمامها بلمسة (١) .

(٢) في نسخة (١) وردت النفس .

(٣) سقطت في نسخة (١) .

الشرف والفضل على هذه العوالم لأننا قبلنا^(١) الآخر من ذلك الجوهر الشريف تاماً ، وكنا متهيئين لقبوله ، فقد صح أن الآخر يريد به ما يقبل ، وأن مراد صاحب النصرة في قوله جزء ما يجري من النفس مجرى الهوى ، وهو ما يقبل ، وذلك تشبيه وتقريب إلى الأفهام .

الفصل الثاني من الباب الرابع

وقول صاحب النصرة :

ان النفس اجزاء من النفس الكلية ، بما لا يقوم عليه دليل ، فان الذي قد تجزأ فكله كل تلك الأجزاء ؛ (وإذا كان^(٢) كله كل تلك الأجزاء) فقد أوجب ان الأنفس اجزاء من النفس الكلية ، والأنفس في دار الدنيا يطيل بما قام من الدليل فيا تقدم وتأخر ، أن الثاني الذي سماه النفس وجوده لا في دار الجسم التي هي دار الدنيا ، وإذا لم تكن في هذا العالم بطل أن يكون الثاني ، كلا هذه الأنفس ، وإذا بطل ان يكون كلا هذه الأنفس فهذه ليست اجزاء منها .

الفصل الثالث من الباب الرابع

ثم يحابه انها اجزاء من النفس الكلية لا يصح مع مراده ان النفس الكلية هي الثاني ، فلا يخلو الأمر في النفس اذا كانت اجزاء للثاني ان تكون اما كلها الذي هو الثاني في دار الدنيا او بعضها فيها وبعضها في العالم الأعلى ، او ليس من الثاني بمعنى الجزئية في الدنيا ، وبطل ان يكون كلها الذي هو الثاني في دار الدنيا كلها ، لكون ما في الدنيا قائماً بالقوة ، ولا خروج له الى الفعل الا بما كان قائماً بالفعل ،

(١) في نسخة (١) وردت قلنا .

(٢) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ب) .

وامتناع العقل الأول ان يكون هو الذي به تخرج الأنفس القائمة بالقوة الى الفعل ، لما يجب به من تقدم ما وجوده محال على الله سبحانه ، وعليه ما تقدم به الكلام في غير هذا الكتاب ، وبطل ايضاً ان يكون بعضها في الدنيا ، وبعضها في العالم الاعلى ، بكون البعض الذي في العالم الاعلى اذا كان مثل هذا الذي في الدنيا قائماً بالقوة على ما هو عليه حال هذا ، وبطلان ذلك بما قام من الدليل على ان وجود الثاني وجود قائم بالفعل ، لا كموجودات دار الدنيا التي هي قائمة بالقوة ، فثبت بعد بطلان القسمين ان الثاني ليس شيء من الجزئية في الدنيا بطل ان تكون الأنفس اجزاء له .

الفصل الرابع من الباب الرابع

وبعد الاجزاء يعطي ما يعطي كلها في جميع احوالها بحسبها ، فان كانت هذه الانفس اجزاء للثاني ، وقد وجدناها غير عالة ولا حكيمة ، فكلها التي هي اجزاء لهذه المثابة ، واعتقاد مثل ذلك في ذلك الحد العظيم كفر ، نعوذ بالله اذا كان معلوماً ان مواد الرسل صلوات الله عليهم منه ، وهو السبب القريب في الفيض على العالم الداني ، فالانفس ايضاً ^(١) اذا ليست اجزاء للتالي ، فلما بطل ان تكون هذه الانفس اجزاء قلنا ان الانفس من طبيعة تلك الاشياء المفارقة التي وجودها وجوداً ابداعياً ، وليس ظهورها ، ولا وجودها إلا من بين العالمين الطبيعي والانبعاثي ، وهي قوة طبيعية تناله بما تكتسب من جهة الحدود بالطاعة ، والمبادتين ^(٢) فتنبعث من ذاتها صورة باقية مجردة هي تشاكل الاشياء المجردة في دار الآخرة من جهة ، وتخالفها من جهة .

(١) سقطت في نسخة (ب) .

(٢) سقطت في نسخة « أ » .

ولذلك نقول :

انها المنبثع الثاني ، ورسائلنا في المعاد تتضمن باذن الله ذكر ذلك .

الفصل الخامس من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان آثارتنا المتحدة بمصنوعاتنا لا تقبل آثارتنا بعد فراغنا من العمل ، وقبول المصنوعات المتنبأة لقبولها مناً إلا بإدخال الفساد عليها ، وتغييرها عن حالاتها ، ^(١) لانها ليست بأجزاء منا ، ولا هي جواهر قائمة بذواتها ، ^(٢) بل هي اعراض زائلة ، هذا قوله .

ونقول :

ان المراد بقوله ذلك ان الاجسام تنتهي في قبول ما لها ان تقبل الى حد لا تقبل معه شيئاً آخرأ مثل الحديد المحمي في النار اذا احمر فهو نهايته ، فلا يزداد حرارة ، ومثل الجسم الاسود لا يزداد سواداً فانه قد ينتهي في السواد الى حد لا يزداد معه سواداً ، وذلك من المعنى اولى باعتقاده بما توجهه عبارته ، وليست الآثار هي القابلة بل القابل غيرها ، الذي هو الجسم الموضوع لتعاقب الاعراض عليه ، والآثار .

الفصل السادس من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

واما الانفس الناطقة التي فينا فانها لا تزال تكتسب من نور العالم الأعلى الشريف ، وتزداد به شرفاً في ذاتها من غير تغيير يقع في ذاتها ، او بإدخال فساد عليها من النفس اذا ارادت افادتها ، فقد صح انها

(١) في نسخة (ب) وردت حالها .

(٢) في نسخة (ب) وردت بذاتها .

اجزاء وجواهر من النفس ، لا آثار منها .

ونقول :

ان الامر في كون النفس غير متناهية في القبول على ما قاله ، وهو احد الدلائل على ان النفس ليست بجسم ، وان الامر في كون النفس اجزاء للثاني لا على ما ذهب اليه وأورده بما يقتضيه وينطوي فيه ، بما تقدم الكلام عليه ، واحسن ما يمكن للنسب الامر اليه في قوله ذلك لمن اراد بقوله اجزاء ، ان هذه الانفس التي هي القابلة اذا عقلت ذاتها بما هو كذلك ، فهي وما عقلته شيء واحد ، وهي هو ، وهو هي ، ولا تتماز عنه الا بالرتبة ، فتكون كالجزء من الشيء الذي يوجد فيه ما يوجد في جميعه ، وسبيلها في ذاتها سبيل واحد من هذه الجهة .

الفصل السابع من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان القول بان الانفس الناطقة الموجودة في هذا العالم ليست باجزاء من النفس الكلية تبطل النبوة والامامة والوصاية والتنزيل والشرائع ، اذ لا يجوز للنفس ان تدرك المؤثر ، او تحيط به ، او تستفيد منه ، وقد ادعى الانبياء عليهم السلام انهم رأوا العالم العلوي الشريف ، ووقفوا على الحدود الروحانية ، واستفادوا ما أدوه الى الخلف من النور والبيان ، من فوقهم من الاصلين ، والفروع الثلاثة ، وانهم قد عاينوا الملائكة ، فلو كانت انفسهم الزكية اثاراً من النفس الكلية ما قدروا على فهم ما أوحى اليهم ، ولا وقفوا على الالعيان الروحانية التي هي اجزاء من النفس الكلية .

ونقول :

ان الكلام قد تقدم بان الانفس ليست باجزاء ، ولا آثار ، وأنها

انبعث ثان ، وأن المراد في قول من قال انها آثار ما يتم به جوهرية الأنفس ويكسبها البقاء ، وفي قول من قال انها اجزاء انها بعقلها ذاتها بما هو كذلك كمتلك الأشياء التي علتها ، ولا يلزم أن تبطل النسبة والإمامة ولا غيرها بذلك ، فلقد ثبت ان هذه المراتب لا من هذه الجهة وانما قدر الأنبياء عليهم السلام على ادراك تلك الامور الغائبة^(١) عنهم من العالم العلوي ، بعد بلوغهم رتبة الكمال فأصبحوا بها في السامية على نهايته اذا رجعوا الى ذواتهم ، فكانهم قد ادركوا تلك الذوات المتعالية بكونها ، وهم من جهة السامية شيئاً واحداً لا فرق الا بالرتبة ، وقد بينا في كتابنا المعروف براحة العقل من ذلك ما يكفي ويشفي فليعلم ذلك .

الفصل الثامن من الباب الرابع

قال صاحب النصرة :

بل الواجب ان نقول ، أن العقل مبدع بالكلمة ، والنفس صورة العقل ، والطبيعة متولدة من النفس ، والأنفس الناطقة أجزاء من النفس الكلية ، ليصبح بهذا الترتيب التوحيد ، والثواب ، والعقاب ، والنبوة ، والإمامة ، والشرائع ، والتنزيل .

ونقول :

ان صفة التوحيد ، والثواب ، والعقاب ، والنبوة ، والإمامة ، والرسالة ، والشرائع من التنزيل ، وثبوتها لا من جهة ان العقل مبدع بالكلمة ، وان النفس صورة العقل ، بل ثبوتها من جهة أخرى بينها في رسائلنا وكتبنا عنها ، فأما العقل فلا يجوز أن يقال أنه مبدع بالكلمة ، فيجب بذلك تقدم الكلمة على العقل لما فيه من اختلال مسالك

(١) في نسخة (ب) جاءت النافية ،

للتوحيد ، على ما بسطنا عليه من الكلام .
ثم نقول :

ان العقل ليس ^(١) الا ذات الكلمة ، والكلمة ليست الا ذات العقل ، يصح ذلك قول مولانا الامام المزمّل لدين الله صلوات الله عليه في كتاب (تأويل الشريعة) حيث يتكلم عن العقليات ، ان الكلمة عبارة عن العقل ، وان هذه الاسماء يستحقها بالاضافة ، وسبق من شرحنا وكلامنا على المبدع ، والعقل ، والكلمة ، وما يقال على عالم الابداع ، والانبعث الاول في الرسالة (المضيئة) ، وغيرها من الرسائل ما يكفي الباحث ، وأما النفس والطبيعة فهما منبعثان من العقل الاول ، كل منهما عن نسبه ، فلذلك صار أحدهما أفضل من الآخر ، وهو الانبعث الاول ، والأنفس الناطقة هي الانبعث الثاني ، فما جرى في أولهم ، انبعث في آخرهم ، ورسائلنا الوحيدة في المعاد تتضمن من ذكر ذلك ما يغني عنه التطويل ، اذ الانبساط في الكلام على مثل ذلك في كل موضع محظور ، والائماء يكفي الطالب الباحث ، وغيره بلغيه لصعوبة متناوله ، وتصر معرفته ، والله يوفق المؤمن العارف لمعرفة ذلك بحسب قوته في الاخلاص لله ولأوليائه ، ويعينه اذا أخلص لوجهه تعالى ، وأدّان له ولأوليائه ، جعلنا الله من التابعين القابلين الموفين بعهده ، ووقفنا لحده بمنه ومجده .

(١) في نسخة (ب) وردت ليست .

الباب الخامس من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين فيما تكلم عليه من كون البشر ثمرة العالم الجسماني

الفصل الأول من الباب الخامس

قال صاحب الاصلاح :

ان البشر هو ثمرة هذا العالم بأمره ، ومن أجله كون هذا العالم كله من أصوله ، وأساسه التي أولها الهيولى وهي اسـ الافراد المتولدة منها بالحركة والسكون ، ثم الافراد التي هي اسـ المركبات ، ثم المركبات التي هي اسـ المتولدات لهذا العالم كلها ، واسـ الطبائع التي منها تركبت صورة البشر المتهيأة لقبول الأنفس الثلاث وهي : النامية والحسية ، والناطقة .

قال صاحب النصرة :

ان القول بان البشر هو ثمرة هذا العالم ايضاً هو قول الدهرية الذين لم يقررا للنفس بقاء بعد مفارقة الاجسام ، لأنه ^(١) لو كان البشر ثمرة هذا العالم ، لكان هذا العالم يمسكه ، ولا يدعه بان ينتقل الى عالم آخر .
لكننا نقول :

(١) يعطى في نسخة (ب) .

ان البشر ثمرة العالم الاعلى الشريف النوراني ، فمن اجل ذلك جاء الانبياء عليهم السلام بانذارهم ليتزودوا من دار الفناء الى دار البقاء ، ومن الدنيا الى دار المعاد ، لأنهم علموا ان الدنيا ليست بدار ، ولا هم ايضا ثمرة هذا العالم ، هذا قوله .

ونقول :

ان الصادقان هما صادقان فيما قال كل منهما من جهة ، وغير صادقين من جهة اخرى ، فالوجه الذي به هما صادقان ، ان كلا منهما قد قال في البشر ما هو له ، والوجه الذي به هما غير صادقين بنفيهما له ما هو له فمن كونه ثمرة العالمين جميعاً ، وذلك ان البشر منبعث من بين العالمين ، وله من هذا العالم الكمال الأول ، ومن ذلك العالم الكمال الثاني ، فنهاية العالم الطبيعي ان يعطي موجوداته الكمال الاول ، الذي هو اخراج الصورة الجسدانية بواسطة الأجساد الدائرة ، والكواكب النيرة ، والاسباب القريبة على الهيئة التي بها يقبل ما له ، وانى له ان يقبل وهو ثمرته التي ليس وراءها شيء يكاد يكون ، ونهاية ذلك العالم ان يعطي ما قبل من موجودات عالم الطبيعة الكمال الثاني ، وهو الافاضة على الصورة (١) الروحانية التي هي الشيء المثبيء الطبيعي ، ما به تتجوهز ، وتبقى من معرفة توحيد الله تعالى (٢) بواسطة الحدود كلهم ، سلام الله عليهم ، وطاعتهم بالعبادتين علماً وعملاً ، وهو ثمرته ، يصحح ما قلناه في ذلك قول مولانا امير المؤمنين المعز لدين الله بن احمد بن ابي حنيفة صلات الله عليه في كتاب (تأويل الشريعة) ان الانسان هو غرض الثاني ونهاية فعل الطبيعة .

الفصل الثاني من الباب الخامس

وقول صاحب النصرة واحتجاجه بان البشر لو كان ثمرة هذا العالم ،

(١) سقطت في نسخة ب.

(٢) سقطت في نسخة (ا) .

لكان هذا العالم يسكه ولا يدعه ان ينتقل عنه الى عالم آخر ، فقد
هدى خصمه الى عكس المسألة عليه .

فيقول :

ولو كان كما قلت ان البشر ثمرة العالم الاعلى ، لكان ذلك العالم يسكه
ولا يتركه ان يرد هذه الأشخاص فينسى ، ويستحيل كما كتبت ، وأوجبت ،
وليس ذلك قول يدل على ما يروم اثباته مجرداً ، ولا ما أورده من
بعث الأنبياء أمهم على التزود دليلاً على ان البشر ثمرة هذا العالم ، فان
البشر الذي هو بالحقيقة بشر كونه كذلك باجتماع فيض العالمين من عالم
الطبيعة ، ما يجري مجرى الهوى ، ومن عالم العقل ما يجري مجرى
الصورة ، وذلك بوسائط وهذا بوسائط .

الفصل الثالث من الباب الخامس

قال صاحب الاصلاح :

ان النفس منبعثة من العقل الاول تامة ، والهوى منبعثة من النفس
تامة ، والصورة انبعثت من الهوى تامة ، فكانت كلها تامة .

قال صاحب النصرة :

اذا كان الأمر على ما ذكره من تمامية النفس مثل العقل فان القول
فيما بسطه على الهوى ، والصورة ، والمركبات باطل ، ومتناقض ، اذ لا
يجوز وهم كون هذه المصنوعات إلا من زوج احدهما كامل غني ، والآخر
ناقص محتاج ، ليقوم بينهما مزاجية كما هو موجود في الشاهد ، مثل السماء
والارض فان السماء بمنزلة الذكر والكمال ، والغنية في جميع حركاتها ،
ودواثرها ظاهرة ، والارض ناقصة بمنزلة الأنثى ، والحاجة فيها ثابتة (١)
فن اجل ذلك وقعت بينهما مزاجية ، وظهرت من بينهما انواع المعادن

١ - في نسخة (أ) جاءت ثابت .

لا المختلفة صورها ، والنبات والحيوان التي ليست ولا واحدة منها ظاهرة بالفعل في السماء والارض ، ولا في الامهات ، الا انها كانت بالقوة ، فلما تزوجت ظهرت كلها بالفعل ولو لم يكن حالها على ما ذكرنا من نقصان احدها ، وكال الآخر ، ما ظهر منها . هذا قولها :

ونقول :

أما قول صاحب الاصلاح ان النفس هي الثاني منبعثة من العقل الأول تامة فهو صحيح ، على ما تقدم عليه الكلام ، واما قوله ان الهيولى منبعثة من النفس فقد بينا فيما سبق ان وجودها لا من النفس التي هي الثاني بل من العقل الأول وجودها ، والثاني معها لا تقدم لاحدهما على الاخرى ، ولا وجود لاحدهما مجردة عن الاخرى ، الا في النفس توها ، فأما خارج النفس فلا يوجدان الا معاً ، واما قول صاحب النصرة انه لا يجوز نوم كون المصنوعات من زوج احدهما كامل غني ، والآخر ناقص محتاج ، لتقوم بينها مزاججة على ما بينه ، وشبهه بالسماء والارض فقد نقضه بقوله الذي يتاوه ، فظهرت من بينها أنواع المبادئ المختلفة صورها ، والنبات ، والحيوان التي ليست ولا واحدة منها ظاهرة بالفعل في السماء والارض ، ولا في الامهات ، لأنها كانت في القوة ، وذلك ان شيئاً من هذه الاشياء اعني المتولدات اذا لم تكن ظاهرة بالفعل في السماء والارض لكونها في القوة ، تساوت السموات والارض في باب كونها بالقوة ، فلم يظهر لاحدهما فضل على الاخرى ، وليس ان الموجودات اذا وجدت من بين شيئين يجب ان يكون احد الشيئين كاملاً ، والآخر ناقصاً ، فقد بينا ان النقصان انما يتبين في الأشياء ، لا في ذواتها ، بل في مراتبها اذا اضيف بعضها الى بعض ، وفي أفعالها اذا لم توجد إلا بغير يتم به وجودها ، وهي في ذواتها تامة ، اذ لو لم تكن ذواتها تامة في وجودها الذي يليق بها ، لم يصح منها فعل لا بذواتها ، ولا بغيرها ، والموجود عليه حال الموجودات شاهد بذلك ، فان السماء الذي خصه بالكمال والغنية

ناقصة في فعله اذ لا يتم فعله ، إلا بالذي يدور عليه ، والارض خصها بالنقصان ، والحاجة فتقصانها ليس في ذاتها ، بل في فعلها ، وان فعلها لا يتم إلا بالذي يدور عليها ، وعلى ذلك حال الحيوان ، والمواليد ، واذا كان ذلك كذلك ، فقول صاحب النصرة : ان قول صاحب الاصلاح ، قول متناقض ، وقول متحامل .

الفصل الرابع من الباب الخامس

قال صاحب النصرة :

ولم يجب ما ذكره في آخر هذا الفصل من وقوع اسم التامية على المبدع سبحانه ، من اجل وقوعها على الابداع التام .
ونقول :

ان صاحب الاصلاح لم يذكر شيئاً من ذلك ، وقوله الذي أورده عن الحكاء في كتاب الاصلاح بانهم قالوا ان المبدع التام ابداعه تام ، فالمبدع الذي هو التام لم يكن الا تاماً ، قول لا يكون أصح منه ، فقد اوجب بقوله ذلك ان التام والتام هو المبدع والابداع لا المبدع سبحانه ، ولا يقع اسم التامية بما ذكره على المبدع سبحانه ، ولا ينطوي في كلامه على شيء من ذلك ، وقول صاحب النصرة في ذلك تحامل على صاحب الاصلاح .

الفصل الخامس من الباب الخامس

قال صاحب النصرة :

كلنا يقول : ان الابداع هو علة المبدع ، وهو المبدع من جهة المبدع شيء واحد ، وهو تام ، والمبدع بالابداع التام لا يكون الا تاماً ، ولا يلزمنا ان نقول ان المبدع سبحانه تام ، أو انه علة ، أو انه سبحانه ، والمبدع شيء واحد .

ونقول :

ان ذلك قول صحيح المعنى ، لكننا لا نقول ان المبدع بالابداع التام لا يكون الا تاماً ، لأن الابداع هو التام ، بل نقول ان المبدع بالابداع الذي هو التام ، لا يكون الا تاماً ، وان المبدع هو الابداع ، وهو العلة ، وهو المعلول ، والتام ، والتام ، والاسماء مترادف عليه بحسب الاضافات ، لأن هناك كثرة بالذوات ، فتقع معاني هذه الاسماء عليها كلها ، كلا ان الشيء هناك واحد ، وفيما أوردناه على ذلك في هذا الكتاب ، وفي غيره كفاية عن التطويل .

الفصل السادس من الباب الخامس

قال صاحب النصرة :

واذا ثبت ان هذا العالم فعل النفس ، وهو مع ذلك في غاية النظام والترتيب ، والحركات الدائمة المستديرة ، علمنا وتيقنا في انها بفعلها طلبت بلوغ المرتبة المحطورة عليها قبل ان ابتدأت بالفعل ، فلما كان هذا هكذا ولم يكن في العالم أشرف من البشر ، ولا اهيأ لقبول آثار النفس منه ، ونجوع فوائدها فيه ، علمنا وتيقنا ان البشر ثمرة بلوغ النفس الى غايتها المقدرة لها من جهة علتها ، فافهم ذلك .

ونقول :

قد سبق من كلامنا في تمامية التالي ، الذي هو النفس الكلية عنده ، ما يدل على انها في فعلها لم تطلب بلوغ مرتبة لم تتلها ، والنفس الكلية التي هي الثاني انما تقيض على هذا العالم ، لا لأن تستجر اليها ، ما ليس لها ، فقد اغناها الله عند ايجاده اياها ، بالتمامية عن تطلب شيء لم تعط ، بل لاقامة الحكمة في اخراج ما هو في القوة الى الفعل ، وان تجعل مسا

هو خسيس فاضلاً ، وما تأخر وجوده بما سبق لاحقاً ، وإذا تأمل كان النفع عائداً على ما يخرج الى الفعل ، وعلى من هو تحت التكليف للارتياض في الكمال ،^(١) لا عليها الذي ليس بمكلف ، ولا محتاج ، واعتقاد ذلك في ذلك الحد العظيم خطأ وأثم ، وإذا كان ذلك كذلك وكان البشر ذا طرفين ، طرف منه طبيعي ، وطرف منه إلهي فهو لا ثمرة هذا العالم محضاً ، ولا ثمرة ذلك العالم محضاً ، بل هو ثمرة العالمين جميعاً ، وهو آخر في الأكوان ، متحد بالأزل ، بما اكتسب بالزمان ، ولذلك قيل ما جرى في أولهم ، جرى في آخرهم ، ومن عرف منازل الأنبياء ، والأوصياء ، والائمة والأبرار ، صاوات الله عليهم من ذلك ، فهو متهيء للخلاص ، جمعنا الله مع موالينا الطاهرين في دار القدس .

الفصل السابع من الباب الخامس

وأما قول صاحب النصرة ، ان كل فاعل انما يكون فعله طلباً منه لما يريد بلوغه ، وخاصة اذا كان الفعل من الفاعل ، بحركة ، ونظم ، وترتيب ، وإيجابه انه ليس يلزم ذلك في المبدع الأول ، والابدي ، لأن الفعل هناك على المجاز ليس بحركة ، ولا نظم ، ولا ترتيب ، بل أوله آخره ، وأوله ووسطه غاية غايته ، وغايته وسطه ، ليس فيه نظم ، ولا ترتيب ، بل النظم ، والترتيب فيما يستفيد التالي ، من انوار من لا ترتيب فيه ، ولا نظم ، وهو العقل الأول ، وقد تشبه النفس كثيراً بالعقل ، اذا نظرت فيه اليه فتدرك قوى الأشياء الغير منظومة ، ولا مرتبة ، بل تدرك الأشياء جملة ، وانما يكون لها ذلك ، اذا التحدث بالعقل ، ودفعت الأشياء الهيولانية الدينية^(٢) الطبيعية الظلمانية .

١ - في نسخة (ب) جاءت في ليل الكمال .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

ونقول :

كيف يصح ما ذكره والنظم والترتيب لا يوجد الا من العقل ، أم
كيف يصح ، والأشياء المجعلة لا يفضلها الا العقل ، والنفس ما لا يتأثر
فيها آثار العقل ، والنفس ما لا يتأثر فيها آثاره ، فهي والبهايم سواء ،
ولذلك رفع الله عن النفس العلم ، الى حين يتأثر فيها آثار العقل ، وقد
قلنا فيما تقدم ان القضية في الفاعلين ليست بكلية ، فليس بكل فاعل
يطلب بفعله بلوغ أرب ، او غرض ، والذي اقدره اراده بقوله ذلك ان
العقل الاول ذاته ليست بمركبة ، فيكون ذا ترتيب ، ونظم ، فأما الادراك ،
فالعقل لا يدرك إلا ادراكاً حقيقياً :

الباب السادس من كتاب الرياض

فما تكلم عليه من الحركة والسكون والهيولى والصورة

الفصل الأول من الباب السادس

قال صاحب الإصلاح :

أما القول في الهيولى والصورة هما روح الحركة والسكون كالجسم لهما ، فان الهيولى الأولى هي الحركة الوهمية في المركبات ، وان الهيولى في الجملة ثلاث ، وما جرى من القول في ذلك فقد وقع في هذا الكتاب اختلاط كثير ، وأنا أقول فيه على الاختصار ، ان الحركة والسكون كالروح للهيولى والصورة ، لأن الهيولى والصورة كالجسم للحركة والسكون والروح الطيف من الجسم ، والجسم اكتف من الروح ، وكذلك الحركة والسكون هما الطيف من الهيولى والصورة ، والهيولى والصورة اكتف من الحركة والسكون ، ولأن تمثل الألف بالروح ، والأكتف بالجسم ، وهو أولى من ان تمثل الأكتف بالجسم ، والألف بالروح ، هذا واضح وبرهانه معه .

قال صاحب النصرة :

ليس الأمر في حال الروح والجسم والقياس فيهما على الألف والأكتف

فقط ، لأنه لو كان الأمر في ذلك على هذا الذي ذكره ، كان واجباً ان تكون الجواهر المحسوسة اجساماً للأعراض ، اذ هي اكثف من الأعراض ، وان تكون الأعراض ارواحاً لها ، اذ هي الطف منها ، ولكن الواجب علينا ان ننظر في حد الجسم وحد الروح ، ثم نشبه ما يشبه حدّه حد الروح بالجسم ، وما يشبه حدّه ^(١) حد الجسم بالجسم ، فنقول انا وجدنا الجسم هو الذي قبل الأقدار الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق ، ووجدنا الروح ما يشبه اجزائه بعضها بعضاً على التقريب : وكذلك وجدنا الحركة قد انقسمت باقسام ثلاثة ، كأنقسام الجسم مثل الحركة من الوسط ، والحركة الى الوسط ، والحركة على الوسط ، فوجب من اجل ذلك ان تكون الحركة تشبه الجسم ، اذا انقسمت ، كأنقسام الجسم الى الطول ، والعرض ، والعمق ، وليس الهيولى كذلك ، اذ الهيولى تشبه اجزائها بعضها ببعض ، ولأن تشبه الحركة بالجسم ، اذا تشابها في باب التقسيم ، والهيولى بالروح اذا تشابهت الأجزاء ، أولى من ان تشبه الحركة بالروح ، واحدهما ، وهي الحركة المنقسمة ، والآخر هو الجسم ^(٢) الغير منقسم ، وان تشبه الهيولى غير منقسمة ، والآخر هو الجسم منقسم ، هذا قولها .

ونقول .

ان الصادق قد أبعدا في هذا الفصل في التمثيل والتشبيه وبيننا كلاماً على أصل فاسد لا يقوم عليه الدليل ، ولا يكاد يصح لا المثل ولا الممثل به ، فصاحب الإصلاح قد أوجب ان الحركة والسكون كالروح للهيولى والصورة ، وذلك محال فان الحركة فعل المحرك ، والمحرك هو الذي نسميه الروح ، والنفس ، وكذلك السكون هو ترك المحرك تحريك

١ - سقطت في نسخة (أ) .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

ما يحركه ، وإذا كان المحرك هو الروح فتتمثيل الحركة التي هي فعله به تمثيل محال ، وكذلك السكون ، وإذا كان الأمر في الحركة والسكون على ذلك فيبطلان الأمر فيه بطلان تكون الحركة والسكون ، وهما للهوى والصورة ، ثم إن سبيل الهوى والصورة لا كسبيل الحركة والسكون ، فإن الحركة والسكون وإن كانا فعلاً ، فهما ضدان لا يجتمعان في محل واحد ، (على حال واحد)^(٣) ووقت واحد ، والهوى والصورة فوجودهما معاً لا يفارق أحدهما الآخر ، على أن أحدهما فاعل ، وهي الصورة ، والآخر مفعول بهما وهي الهوى ، وكتابنا المعروف براحة العقل يجمع شرح ذلك .

الفصل الثاني من الباب السادس

ثم أوجب بقوله أن الروح الطف من الجسم لأن الروح جسم ، وذلك محال ، فإن الروح ليس يحسم فيلزمه كثافة أو لطافة إذا الكثافة واللطافة مختصان^(١) بما كان جسماً ، كما اختص الهواء وهو جسم باللطافة وكما اختصت الأرض وهي جسم بالكثافة ، والروح هي النفس ، والأدلة قد قامت على أنها ليست يحسم ، وإذا كانت النفس ليست يحسم فمن المحال أن يحتاج بها بأنها الطف واكتف أو يمثل بها .

الفصل الثالث من الباب السادس

وصاحب النصرة جاء فوعد أن يحمد الجسم والروح ، فعند الجسم يقبول الأقدار الثلاثة ، وحد الروح بتشابه الأجزاء وقد أجراها مجرى الماء والنار والهواء ، التي كل منها متشابه الأجزاء ، وذلك محال بما

١ - وردت في نسخة (أ) بمصحفان .

تقدم من القول ان الروح ليس يحسم فيازمه ذلك ، والروح والنفس اسمان مترادفان على شيء واحد ، وذلك الشيء ليس يحسم ، فلو كان جسماً لكان يلزمه من الكيفيات والأعراض التسعة ما يلزم الجسم ، ولكان يمكن ان يدرك بحس ، فلما كان لا يدرك بحس لم يكن متوهماً فيه الأعراض التسعة ، ولا موجوداً فيه ذلك ، ولما كان غير موجود فيه الأعراض الجسمانية بطل ان يكون جسماً ، وكتابنا المعروف (بالمصاييح) يتضمن من ذلك ما يشفي .

الفصل الرابع من الباب السادس

ثم جعل الحركة بانقسامها لثلاثة اقسام متشابهة للجسم بما ذكر انه ينقسم اليه من الطول والعرض والعمق ، وذلك محال ، فان الأقسام الثلاثة التي زعم ان الجسم ينقسم اليها ، وهي الأبعاد الثلاثة كل بعد من الأبعاد الثلاثة ليس يحسم ، ولا يقال انه جسم ، والحركة لكل قسم من اقسامها حركة ، ويقال انه حركة ، فكيف يشبه الجسم الذي ينقسم بصورة الى تسعة اقسام كما بينها في كتابنا المعروف (بمعالم الدين) بالحركة التي تنقسم الى ثلاثة اقسام ، او ستة اقسام ، ان ذلك لبعيد والكلام في هذا الباب من صاحب المحصول وصاحب الإصلاح وصاحب النصرة مختل غير منتظم .

وتقول :

ان الحركة هي التي بها تتبدل ذات الشيء إما بالمكان ، او بالكون ، او بالفساد ، او بالزيادة ، او بالنقصان ، او بالاستحالة ، وحدوثها من الحرك الذي هو المبدأ في الشيء الذي هو فيه بالطبع لا بالعرض ، وان الهوى والصورة هي المنبئة من الأول عن النسبة الأدون فيه كأنبيعات الثاني عن النسبة الأشرف فيه ، ولا وجود للهوى خارج النفس اصلاً إلا

مع الصورة ، ومنها السموات والأرض وما بينهما ، أوجد الله تعالى ذلك كله عن العقل الأول ، الذي أبدعه لا من شيء تعالى الله علواً كبيراً .

الفصل الخامس من الباب السادس

قال صاحب الإصلاح :

ان العلة الأولى التي هي الابداع وهي عند العلماء كلمة الباري جلّ وعلا ، صورتها (كن) وهما حرفان (كاف) متحركة (و نون) ساكنة (والكاف والنون) للكلمة بمنزلة الجسد ، والحركة والسكون بمنزلة الروح ، فعلى هذا يكون المثال في الحركة والسكون المعلولين بالكلمة ، والعلة الأولى التي هي الكلمة هيولى العالم كله فعلى هذا المثال يجب ان يقال في الحركة والسكون في جميع الجواهر من الهيولى والصورة الى ما دونها في جميع العوالم ، وجملة القول في الهيولى الثلاث ان الهيولى الأولى هي وهمية ، وهي الحركة والسكون ، وهي ذات الهيولى ، وصورتها ، والهيولى الثانية وهي الأفراد والمتولدات من الهيولى الأولى ، والهيولى الثالثة هي الأمهات الأربعة المركبات من الهيولى الثانية .

ثم نقول :

ان الهيولى وصورتها فعل الأمر الذي هو الابداع ، كما قلنا ان الهيولى وهمية ، كذلك الابداع هو وهمي ، لا تظهر ذاته الا في المبدع الأول .

قال صاحب النصرة :

وأما الذي اعتل به صاحب الإصلاح في (كن) فقال ان (الكاف) متحركة والنون ساكنة وانها بمنزلة الجسد ، والحركة والسكون لها

بنزلة الروح ، فغير مسلم ذلك له ان هذان الحرفان انما وقعت العبارة
بهما عنهما ههنا لأن هناك كافاً او نوناً او حركة او سكوناً ، اذ لا
يقال ان فوق المعلوم الأول حركة او سكوناً او شيئاً من هذه العبارة
بل الابداع المحض والعلة التامة هذا قولها .

ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح ان العلة الاولى التي هي الابداع هي كلمة
الله تعالى وصورتها ، وهما حرفان ، تشبيه بميد على النحو الذي قصده ،
ولا يكاد يصح ، فان قولنا صورة يقتضي ما هي له صورة وليس للكلمة
ما تكون له الصورة صورة ونحن اذا قلنا الصورة والمراد بها ما فوق
الطبيعة ، فاننا نعني بها الصورة المجردة ، واذا قلنا الصورة المراد بها ما في
العالم الطبيعي فاننا نعني بها الصورة التي هي في المادة ، ولو قال ان
الابداع الذي هو كلمة الله تعالى وأمره كما عبر عنه بكن وهما حرفان
فان احدهما متحرك ، والآخر ساكن ، دل على ذات جامعة لصفتين ،
فاستدل من ذلك على تلك الذات الشريفة وصفاتها .

فقال :

انها تجمع حالتين كما جمعت كلمة كن حالين حركة وسكوناً ، فنسب
الحالتين الى ما عليه حال تلك الذات من النسبتين الشريفتين التي احدهما
هي كونها علة ، وأخرها ما هي كونها معلولة ، وجعل الحركة التي نهايتها
السكون بازاء النسبة التي هي العلة نهايتها المعلوم ، والسكون الذي نهايته
الحركة بازاء النسبة التي هي المعلوم الذي نهايته العلة ، لأن هناك حركة
أو سكون لكن على سبيل التفهيم في التشبيه ، ولكان أولى ولصادف
ما قاله ما عليه عين المتكلم عليه الذي هو الممثل بالمثل .

الفصل السادس من الباب السادس

ثم قال :

ان الهيولى الاولى^(١) هي وهمية ، وجعلها الحركة والسكون ، ثم جعل الحركة والسكون والهيولى ، والصورة ليست الهيولى ، بل هي الحركة والسكون هما الهيولى والصورة فان الهيولى جوهر منبعث من الاول على ما تقدم الكلام عليه ، ومنه العالم الادنى والحركة والسكون فوجودهما في الاجسام على مبادئها التي عنها يكون ظهورها ، والهيولى والصورة معاً هو الجسم بكون الهيولى وصورة .

الفصل السابع من الباب السادس

ثم قال :

حين جعل الهيولى الاولى على الامر الذي هو الابداع ، ان الهيولى الاولى هي وهمية ، فالابداع وهي لا تظهر ذاته الا في المبدع الاول ، وقوله يوجب ان يكون فيما لم يزل مع الباري تعالى كبرياؤه عن ذلك ما ظهر فيه الابداع ، فصار بالابداع مبدعاً ، وذلك خطأ عظيم ، اذ المذهب والاعتقاد في التوحيد انما هو غير الله تعالى وهو مبدع محدث ، ولم يكن له عين في الوجود اصلاً ، واذا كان كذلك فليس الابداع الا المبدع ، وقد اقننا على ذلك الدليل فيما تقدم من رسائلنا ما فيه الكفاية.

الفصل الثامن من الباب السادس

وقول صاحب النصرة :

فيا قاله وعارض صاحب الاصلاح به ، فهو صحيح الا ان قوله

١ - سقطت في نسخة (٢) .

لا يقال ان فوق المعلول الأول حركة وسكونا ايجاب لهما في المعلول الأول وما دونه ، وقد بينا ان المعلول الأول ليس بتحريك ، ولا يليق به حركة ، ولا سكون بكونه غير جسم .

الفصل التاسع من الباب السادس

قال صاحب النصرة :

ان التضاد في الاجسام وليس في الأرواح تضاد .

ونقول :

ان الاجسام من حيث انها اجسام فلا فرق بينها ولا تضاد ، وانما يقع الاختلاف والتباين في الصور التي فيها ، الحركة لها لا من حيث كونها جسماً .

وقوله :

ولأن تشبه ما فيه التضاد الموجود بما هو كذلك اولى ، فالامر على ما قاله اذا كانت عين المتكلم عليه كذلك .

الباب السابع من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادين
فيا تكلم عليه في باب اقسام العالم

الفصل الأول من الباب السابع

قال صاحب الاصلاح :

نقول : ان العالم كله على اربعة جواهر ، واربعة تراكيب ، واربعة اقسام من البشر ، وانه على ثلاثة جواهر دون البشر ، وان الرابع هو البشر ، وان المنعقد والمذاب كله جوهر واحد ، ولا نقول ان زوج البشر وشكله الفرس ، بل زوج الفرس وشكله ما هو من جوهره ، كما ان زوج الذهب والفضة ، وكما ان زوج الياقوت والزمرد ، وكذلك زوج الفرس وشكله من الحيوان والفيل ، ومن الطائر البازي ، ومن السباع الأسد ، وعلى هذا النحو ولأنها كلها حيوانات ، ولا يجوز ان يقال ان الفرس زوج الانسان وشكله ، لانه منفرد بالنفس الناطقة ، ولا نظير له في اجزاء العالم ومتولداته ، بل هو نظير العالم ، لانه قد جمع جواهر العالم كلها ، ومن اجل ذلك سمي العالم الصغير ، لانه نظير له جامع لاجزائه .

ونقول :

ان نظير البشر كله محصول قوله ، ان العالم على اربعة اقسام : وان
الفرس ليس بشكل للبشر ، وان البشر لا نظير له من اجزاء العالم
بل نظيره كل العالم .

قال صاحب النصرة :

ليس حال الزوجية حال الجنس فقط ، بل حال الزوجية حال القبول .

ونقول :

ان هذا العالم السفلي الكثيف زوج العالم الاعلى اللطيف ، واذا نظرت
فيا بينها وجدت البون ابعد من البون الذي بين الفرس والانسان ، لا
الفرس من جنس الانسان ، اذ جنسه الحياة والفرس مشاركاً فيها ، وانما
جعل هذا العالم الكثيف السفلي زوجاً للعالم الروحاني لما بينها من الوصلة
في باب الافادة والاستفادة ، فان القوى من العالم الاعلى متصلة بهذا العالم ،
وهذا العالم يقبل تلك القوى من العالم العاوي ، لذلك جعل هذا العالم
زوج ذلك العالم ، كذلك الانسان والفرس انما جعل الفرس زوجاً له
لقبوله التعليم من الانسان اكثر مما يقبله الفرس ، محصول قوله ان الفرس
انما جعل زوجاً للبشر لقبوله التعليم منه ، وان ليس في الحيوان من يقبل
مثل قبوله .

ونقول :

ان الصادين فيما تكلموا عليه لم يعتمدوا البحث الصحيح ، كصاحب
الاصلاح جعل العالم على اربعة جواهر ، واربعة تراكيب ، واربعة اقسام
مع البشر ، وذلك محال ، لأن اقسام العالم اكثر مما اورده ، اذ قولنا
العالم اسم دال على اشياء كثيرة من المركز الى المحيط ، مثل : فلك
وكوكب ونار وهواء وماء وأرض ومواليد ، على ما قدره واستدل عليه
من بينة كلامه انه يريد مواليد العالم ، لا العالم والمواليد ، فهي ثلاثة
اجناس لا رابع لها ، وكل جنس منها تحته انواع كثيرة ، فأولها الذي هو

اقرب الاسطفسات الأربعة ، وأولها المصادن وهو كل ما كان وجوده مختصاً بموضع من الارض دون موضع من غير ان تزيد اجزائه ، وذلك يجمع ما يذوب وما لا يذوب ، وينطرق وما لا ينطرق ، وثانيها النبات وهو كل ما نبت من الارض ، وذلك يجمع النجم والشجر ، وثالثها الحيوان وهو كل ما يتحرك بما له اجناس ، وذلك يجمع ما يطير وما لا يطير ، ولا تزيد مواليد العالم على ذلك ، والبشر الذي ذكر انه الرابع هو من جملة الحيوان ونوع من انواعها .

الفصل الثاني من الباب السابع

وقال :

انه لا نظير للبشر ولا زوج له ، وان الفرس ليس بزوج له ، وذلك حال ، من وجهين اثنين ، اولها ان الانسان نوع من انواع جلس الحيوان ، ومن حيث انه نوع فهو زوج لسائر انواع جلسه ، اذ الأنواع كلها بعضها شكل للبعض في باب النوعية ، واذا كان البشر نوعاً فهو زوج لغيره من الأنواع ، وثانيهما ان البشر لما كان مماثل بتركيبه واخلاقه وافعاله وجميع احواله وحركاته وطبائعه لجميع ما تقدمه في الكون من الموجودات على ما ذكره ، ولأجله يقال عليه انه العالم الصغير ، وجب ان يكون زوجاً لجميع الموجودات بحسب ما فيه من المناسبة والمائلة ، واذا كانت ذلك كذلك ، والبشر اذا كان خيراً فاضلاً حكيماً ديناً عالماً وطاهراً ، فزوجه الملائكة بالمناسبة التي بينها ، واذا كان ذا شجاعة وبأس واقدام ونجدة ^(١) فزوجه السباع ، واذا كان ذا ظلم وغشم وقتل ، فزوجه الذئاب ، وخديعة فزوجه الثعالب ، واذا كان لصاً خائناً فزوجه الغربان ، والعقاقير ، والسنانير ، واذا كان ذا ختل ومكر وقوة فزوجه النمر ،

(١) سقطت في نسخة (١) .

واذا كان ذا زنا وفسق ولهو ولعب فزوجه القروء ، وعلى ذلك بحسب ما يرتاض الانسان عليه شاكل ما شاكله ، اما بافعاله واما باخلاقه ، واما بمعاداته ، او ينحو من الخائنه ، فيكون له زوجاً ، واذا كانت هذه المشاكلة ثابتة ، فقد بان ان قوله غير مستقصى في باب ما قاله انه لا نظير للبشر ، فان البشر ذو اشكال وازواج من وجوه كثيرة .

الفصل الثالث من الباب السابع

وأما صاحب النصرة فانه قال صواباً في معنى الجنسية ، فقد أحال في قوله انما جعل الفرس زوجاً للبشر لقبوله تعلم البشر ، لأنه اذا كان من جهة القبول والتعليم صار زوجاً له فليس الفرس بان يكون زوجاً له أولى من غيره ، اذ في الحيوان من يقبل التعليم والأدب وهو غير الفرس ، واذا كان من جهة النوعية فليس ايضاً الفرس بان يكون زوجاً له أولى من غيره من باقي انواع الحيوان ، فقد صار له ازواج لا زوج واحد . وفي الجملة نقول :

ان زوج البشر في الحقيقة لن يكون الا الملائكة والمراد بقولنا البشر من جميع الفضائل مثل الأنبياء والأوصياء والأئمة صلوات الله عليهم ، ومن يقتفي آثارهم ، ويقى طاعتهم ، ويعبدون الله بالعبادتين جميعاً ، لا من دونهم من الناس الذين هم في صورة البشر ، وانفسهم انفس الوحوش والبهائم ، على ما قلنا وبيننا مثل القروء ، والحير ، والثعالب ، والسباع ، والذئاب ، والمتفنون آثار الأئمة صلوات الله عليهم ومن فوقهم من الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم انما يحسب اجتهدهم في الطاعة والعبادتين ، وتسكهم بالأمر والنهي يتأيزون عن البهائم ، فيشبهون بهم عليهم السلام ، فيخلصون في جلتهم ومنهم لا غير ، ومن (يتولهم منكم

فانه منهم) جعلنا الله من يكون حشره ونشره مع الانبياء والارصياء
والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين .

الفصل الرابع من الباب السابع

قال صاحب النصرة :

وقد ذكر (باندقليس) فقال :

ان النفس البهيمية ترجع الى النفس الناطقة بالهبة ، والنفس الناطقة
اذا استحسنت ما يرجع منها اليها عطفت عليها بالانفاذة والغلبة ،
وتستحسن صورتها ، وليس في الانفس البهيمية صورة احسن من صورة
الفرس ، ولا اكثر تهيناً لقبول آثار النفس الناطقة منه ، فذلك جعلها
زوجاً له هذا واضح .

ونقول :

لو استدل صاحب النصرة من كتاب الله رب العالمين ، وكلام موالينا
الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ، على ما يريده من امر النفس
من جهة التأويل ، لأغناه الموجود منه عن التعلق بكلام (باندقليس)
الذي لو كان وامثاله من المتقدمين في زماننا لكانوا يفتقرون الى الأخذ
من بحور علم بيت الوحي الفاضل من جهة خزان الله في ارضه ، وموالينا
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ، وكانوا عن كثير مما اعتقدوه فيما
غاب عن الحواس ، وتكلموا عليه من العقول ومراتبها ، والنفس ومبادئها
يرجعون ، ويمتقدون غيره ، على ان مراد (باندقليس) فيما قاله لا فيما
ذهب اليه صاحب النصرة من ان النفس البهيمية هي الفرس ، وان النفس
الناطقة هي البشر ، اذا رد الى ميزان الاعتبار ، واخذ على الوجه الذي
يصح ، بل لما كانت النفس الحسية التي هي البهيمية من شأنها ان تقبل
حكم النفس الناطقة ، اذ لم يمتها عائق ، والنفس الناطقة اذا رأها قابلة

حكها عطف عليها بالافادة وقومتها ، قلنا : ان مراده بقوله النفس الحسية من هو في صورة البشر الذي من شأنه ان يقبل التعليم والتأديب والتمثل ، لا الفرس ومراده بقوله النفس الناطقة هي المعلمين الذين هم الانبياء والاصياء والائمة عليهم السلام وتابعيهم الذين من شأنهم انهم يعطفون على من هو في صورة البشر ، ويعلمون مصالحهم في دينهم ودنياهم ويفيدون ما في رشدهم ويرفعون درجاتهم بحسب قبولهم ، بكونهم بالحقيقة هم البشر لاكل واحد وذلك يوافق ما يدل عليه تأويل قول الله تعالى (يا ايها النفس مطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية) (الآية) ، وحمل قوله على الوجه الذي يصح ، فهو اولى من جملة على الوجه الذي لا يصح ، فليس الفرس باكثر قبولاً من هو في صورة البشر ، ولا صورته احسن من صورته ، ولا الاوصياء والائمة والتابعون لهم باقتل تمطفاً على من دونهم من بعض الناس على رياضة الفرس وتقويته ، بل اكثر واوفر ، واذا كان ذلك كذلك ولم يكن في ظاهر قول بانذقليس ما يدل على انه ليس في الأنفس البهيمية صورة احسن من صورة الفرس ، ولا كان الامر مع الموجود من صورة الحيوانات ما يفوق حسن صورة الفرس ، ولا الحال كما قال فتخصيص الفرس بان يكون زوجاً للبشر من جهة التعليم ، وحسن الصورة ، والاحتجاج به محال .

الفصل الخامس من الباب السابع

قال صاحب الاصلاح :

البشر نظير لكل العالم ويفضل عليه بالجوهر الشريف الذي ليس هو من هذا العالم ، ^(١) فيجسمه بازاء الاجسام كلها على اجناسها الصم ^(٢)

١ - سقطت في نسخة (ب) .

٢ - سقطت في نسخة (أ) .

والصلابة ، (٣) والمذاية ، لان في جسمه ما يقابل كل جنس منها كالعظم واللحم والمصعب والعروق والفضاريف (٤) وسائر ما يسيل من جسمه من المواد السائلة (٥) كالدم والابن والعرق ، وما سال من العين والاذن والشم وغير ذلك من جوفه ، فكل هذه من جوهر الاجساد ، وعلى اجناسها ، وهي مقابلة الاجناس من الجوهر الذي هو احد الجواهر الثلاثة من جوهر العالم ، وهو جوهر الاجساد التي ليست متحدة بشيء من الانفاس الثلاثة ، ونمائه بازاء النامية من اجناس الاشجار على اصنافها ، وهو اجناس الجوهر الثاني ، المتحدة بالنفس النامية ، وحسه بازاء الحيوان على اجناسه المختلفة ، وهو من اجناس الجوهر الثالث المتحد بالنفس الحسية والنفس البهيمية ، وهذه مقابلته بجواهر العالم الثلاثة ، وتفرده بالمرتبة الرابعة فصار الجوهر الرابع الذي هو جوهر النفس الناطقة ، متفرداً بهذه المنزلة ، محصول قوله : ان البشر نظير لكل العالم ، وان جسمه بازاء اجسام العالم كلها على اختلاف صورها ، ونمائه بازاء النبات ، وحسه بازاء الحيوان ، وان له ما فضل به على الكل ، وتفرده به ، وهو النفس الناطقة التي له .

قال صاحب النصرة :

• واما قوله ان المذاب والمنعقد جوهر واحد ، فغير مدفوع ذلك ، بل المذاب والمنعقد والنامي والحسي والباطق كله جوهر واحد من باب الجوهرية ، واما من باب الفصول والخواص فان الجوهر المنعقد غير الجوهر المذاب ، والمذاب غير المنعقد ، وانما فصل بينها من الموضع الذي انفصل لا من الموضع الذي لم ينفصل ، وانما احتاج الى الفصل بينها لانه جعل الانسان واسطة بين العالم الكثيف الجسماني ، وبين العالم الروحاني اللطيف

٣ - سقطت في نسخة (ب) :

٤ - في نسخة (ب) جاءت التصاريف .

٥ - في النسختين جاءت الاجساد ولا معنى لها .

لان فيه جميع ما في العالمين ، فشبه كل ما في العالم السفلي به ، حتى لا يغادر منه شيئاً ، فوضع بازاء جسده الاجساد المنعقدة ، وكذلك جسده منعقد ، (كانتقاد الاجسام^(٦)) ثم وضع بازاء نموه الاجساد المذابة لما فيها من الذوبان ، والذوبان لا يكون الا في حركة الجواهر الذي تذوب وكذلك النمو لا يكون الا بالحركة ، فلما تشابه في باب الحركة شبه كل واحد منها بصاحبه ، ووضع بازاء حسه الاجساد النامية ، ووضع امام نطفة الحيوان ، فاجتمع فيه باقي العالم عن الاجساد المنعقدة والمذابة والنامية والحسية ، وفاق هو بالمنطق على سائر الجواهر ، محصول قوله ان البشر قد شابه العالم حتى انه لم يغادر منه شيئاً ، فان جسده بازاء الاجساد المنعقدة ، وان نموه بازاء الاجساد المذابة ، وان حسه بازاء الاجساد النامية ، وان نطفه بازاء الحيوان ، وأنه فاق بالمنطق على غيره من سائر الجواهر

ونقول :

ان الخلاف بين الصادين في هذا الفصل ، ان صاحب الإصلاح جعل من الانسان بازاء نموه من العالم الكبير النبات الذي يلبث وينمو ، وصاحب النصرة جعل بازاء ذلك الاجساد المذابة ، وجعل صاحب الإصلاح منه بازاء حسه من العالم الكبير الحيوان ، وصاحب النصرة جعل بازاء حسه الاجسام النامية ، وجعل صاحب الإصلاح الناطقة من الانسان ، هي التي تفرد بها ، وفضل بها على العالم ، وجعل صاحب النصرة ذلك بازاء الحيوان ، وقول صاحب الإصلاح اقرب بكون ما شبهه من جنس المشبه به ، وله من المطابقة ما ليس لقول صاحب النصرة ، وفي الجملة فالنصرانية ليس بنظير لهذا العالم فقط ، بل هو نظير للعالمين جميعاً بكونه جامعاً لجميع الأمور التي سبقت في الوجود ، ومماثل بالموجود فيه لكليةها ، والأمر فيه على ذلك لا على ما قاله .

٦ - سقطت في نسخة (ب) .

الفصل السادس من الباب السابع

وانما قلنا ان الانسان الذي هو البشر نظير للعالمين ، لأنه جمع الكثرة الموجودة بين الابداع والانبعث الثاني ، ثم تأحد فصار في نفسه موازياً للعالم الابداعي والانبعثي ، ويحسمه الجامع لأبعاضه موازياً للعالم الجسائي ، ثم بذلك العالمين ، فأما ما له من المشابهة بهذا العالم فان العالم كل جسم منه لطيف ، وهو ما كان عالياً ، ومنه كثيف ، وهو ما كان سافلاً وجسم الانسان كذلك لطيف وكثيف ، فاللطيف ما كان عالياً ، والكثيف ما كان سافلاً ، وفي العالم كواكب وافلاك محيطة ، وفي جسم البشر كذلك الجلد المحيط بكل البدن وغيره ، مما كسي به العظيم ، وما يجري مجرى الكواكب مثل الاذنين والعينين والأنف والعم ، وفي البشر كذلك محرك محرك ، وهو النفس ، وفي العالم الاستقصات الأربعة وفي البشر كذلك الطبائع الأربعة ، وفي العالم الأنهار والأودية والمياه المختلفة المذاق ، والجبال والمعادن ، وفي البشر كذلك كما بينه صاحب الاصلاح المظالم والغضاريف ، واللحم والدم وما يسيل منه ، وما يخرج وفي العالم ما ينبت وينمو ولا يحس ، وفي البشر كذلك ما يلبت وينمو ولا يحس ، مثل الشعر والاطافر ، وهو يحسمه ينمو ويزيد من صفه الى كبره ، وفي العالم الحيوان الحساس ، وكذلك في البشر القوى الحساسة ، والعالم كله تراكيب وتكاليف ، وقد استكمل الموجود من ذلك فيه التشبيه بالعالم ، وان كان كل ما أوردناه جملة يفصلها كتابنا المعروف براحة العقل ، وأما ما له من المشابهة بعالم الابداع والانبعث الأول ، فان ذلك العالم عالم العقل ، وعالم التسبيح ، والتمجيد ، والتزنيه ، وعالم التوحيد ، والتأله ، وعالم الفضائل ، وعالم الجود ، وعالم الأفضال ، والبشر الذي هو الانسان كذلك فهو جامع لهذه الفضائل عقلاً وتسبيحاً ، وتوحيداً ، وتأله ، وافضالاً ، وجوداً على الغير وبنفسه

قد صابه ذلك العالم ، ويحسمه قد شابه هذا العالم ، وبكونه كذلك صار لا يتأيز مما تقدم وجوده عليه ، الا بالرتبة فقط ، جعلنا الله ممن يقتفي آثار اوليائه ولا يتعمده شفاعة اصفياه بنه وآلامه .

الفصل السابع من الباب السابع

وقول صاحب الاصلاح :

ان البشر يفضل على العالم بالجوهر الشريف الذي ليس هو من هذا العالم ، وليس ان الجوهر الذي منع بقوله ان يكون من هذا العالم . ، هو من ذلك العالم اعني العالم العلوي الشريف على ما اوحى اليه ، بل لما كان الا من ذلك العالم فقط ولا من هذا العالم فقط قلنا انه من العالمين جميعاً فان حاله من الوجود في العالمين حال الولد في وجوده بين الابوين فلا يجوز ان ينسب ^(١) احدهما من دونه الآخر ، اذ بهما جميعاً ، ومنها وجد ، والذي يجوز ان ينسب منه الى هذا العالم ما يجري منه مجرى المادة ، وهو الغابل ، والذي ينسب الى ذلك العالم ما يجري منه مجرى الصورة ، وهو المقبول على ما عليه حال الولد الذي له من جهة ابيه الاعلى والاشرف صورة ، ومن جهة الآخر الذي دون ذلك المادة الغابلة ، والدلائل على ذلك كثيرة توجد في كتابنا المعروف براحة العقل ، والله تعالى يوفقنا الى موطن دينه ، ويرزقنا شفاعة محمد نبيه ، والأئمة من آله الطاهرين ، وعترته صلوات الله عليهم .

(١) في نسخة (ب) جاءت اخرها .

الباب الثامن من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادق
(فيما تكلم عليه في باب القضاء والقدر)

الفصل الاول من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح :

واما القول ان القضاء على السابق ، والتقدير على التالي ، فهو خطأ لان
القدر قبل القضاء ، والسابق قبل التالي ، وليس يجوز ان القضاء الذي
هو بعد القدر ، على الذي هو قبل التالي ، والقدر والقضاء هما لفظتان
معناها معروف من الكلام ، فالقدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ،
ولا تفصيل الا بعد التقدير ، والاول قبل الثاني لابعده ، والشواهد على
ذلك من كتاب الله قوله : (قضي الامر الذي به تستفتيان) ومعناه
فصل ، وفرغ منه ، وقوله : فاذا قضيت الصلاة اي فرغت منها ، والقضاء
بمنزلة الثوب الذي يقدره الخياط ، فهو قبل ان يفصله يقدره ويزيد
وينقص ويوسع ويضيق ، واذا فصله فقد قضاه وفاته ^(١) ويمكنه الزيادة

١ - في نسخة (أ) جاءت وقاه .

والنقصان ، وذلك مثل القضاء والقدر ، محصول قوله : ان القضاء لا يقال على السابق ، فانه بعد القدر ، وان القدر لا يقال على التالي ، لانه قبل القضاء ، فان القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، وانه مادام الشيء في التقدير يمكن ان يزداد ، وينقص ، ويوسع ، فاذا فصل وقضي فلا يمكن الزيادة فيه ، ولا النقصان منه .

قال صاحب النمرة :

ليس القضاء هو التفصيل ، لانه ليس حال عين التفصيل في القضاء باقل من حال المنفصل ، ولان عين المنفصل ثباته على هيئته بقضاء يوجب ذلك ، كما ان المنفصل ايضاً انما ثبت بما قضي له ، واما القدر فهو التقدير على ما ذكره ، لكنه لا يكون تقدير الا بقضاء يوجب ذلك التقدير ، فاما الشواهد التي استشهد بها من كتاب الله تعالى بان القضاء هو الفراغ ، فغير مدفوع وذلك لان الحكماء قالوا : ان الله تعالى لما ابدع العقل فرغ من العالمين ، لانه مجموع صور العالمين ، ولم يغرب من صور العالمين عن العقل شيء ، فهو الفراغ المحض ، الا ان صاحب الاصلاح قد اساء بتشبيهه القضاء والقدر بالثوب الذي يقدره الخياط ، وحيث جعل تقديره مثل القدر ، وتفصيله مثل القضاء ، ولا يستقيم هذا التشبيه ، وكان الواجب عليه ان يجعل صورة الخياطة التي في نفس الخياط مثل القضاء ، لانه روحاني ، والتقدير الذي يقدره الخياط بتلك الخياطة مثل القدر على ما مثله ، وهو ايضاً شيء روحاني ، لم يخرج بعد الى حد العقل ، فهذا معنى صورة الاصلين ، ثم التفصيل الذي يفصله بعد التقدير على الحدود الجسمانية التي ظهرت من الاول والثاني ، واذا كان الأمر على ما وصفنا ، فان القضاء قبل القدر ، وكما ان الخياطة قبل التقدير وبذلك الخياطة تهيأ للخياط التقدير كما يقدره ، فقد صح ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، ومحصول قوله : ان

القضاء متقدم على القدر وان لا تقدير الا بقضاء ، وان القضاء على السابق ،
والقدر على التالي .

• ونقول :

ان تأويل الصادين القضاء والقدر على ما أول كل واحد منها عليه ،
واحتج به مع كون معنى لفظة القضاء والقدر على ما بيناه تأويل محال ،
على اي وجه كان القضاء والقدر عليه من السابق والتالي ، وذلك ان
صاحب الاصلاح قد أوجب بقوله القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ،
وبالتشبيه الذي اورده في امر الثوب ، وصورة الخياطة ان القدر هو ما
كان قائماً بالقوة ، وبمكنتا ان يكون ، وان القضاء وهو ماسا كان قائماً
بالفعل ، وقد خرج من باب الامكان الذي هو القوة ، الى الفعل ، واذا
كان معنى القدر والقضاء ذلك ، فمن المحال ان يقال على السابق والتالي
اصلاً ، بوجه من الوجوه . فليس ولا واحد منها قائماً بالقوة ، ولا كانت
بالقوة فخرج الى الفعل على ما اتينا عليه من الدلائل فيما تقدم .

الفصل الثاني من الباب الثامن

وصاحب النصرة اوجب بقوله لا تقدير الا بقضاء يوجب ذلك التقدير ،
وبتمثيله القضاء بصنعة الخياطة التي عنها يكون التقدير ان يكون القدر
الذي جمعه على التالي مع تسليمه ان معنى القدر على ما اثبتته صاحب
الاصلاح ، وجوده وجود قائم بالقوة ، ولا يجوز ان يقال ذلك على التالي
بما ثبت فيما تقدم من كلامنا كونه قائماً بالفعل ، واذا جاز لم يكن القدر
على التالي ، واذا لم يكن القدر على التالي ، كان القضاء على السابق اولى ،
واحرى ان لا يكون ، اذا لم يكن قط بالقوة ، فخرج الى الفعل ،
فيطابق ما يؤديه لفظه بالموجود عليه حال السابق ، وكان ايضاً محالاً ان
يقال القضاء والقدر على السابق والتالي ، واذا كان محالاً قلنا ان قولها

صحيحان على الوجه الذي بيّنه ، لا على ما ذهبنا ، وذلك ان القضاء يشترك في معناه اشياء ، وتلك الاشياء كلها من عالم الجسم ، لا من عالم الابداع ، وكذلك القدر .

الفصل الثالث من الباب الثامن

فأما القضاء ، فهو يدل على الناطق الذي كان بالقوة فخرج الى الفعل بتأييد الله تعالى إياه ، وعلى القائمين مقامه عليهم السلام ، الذين قد انتهوا في البلوغ الى المنزلة الموازية للانبعاث الاول ، كونه هؤلاء كلهم عليهم (افضل الصلاة والسلام)^(١) في قيامهم بالفعل ، والامر ، والنهي ، والقضاء في الدعوة القائمة بالفعل ، بعد ان كانوا في القوة مطابقيين للمعنى الذي تدل عليه لفظة القضاء ، والى ذلك يقصد صاحب النصرة ، وعليه يصح قوله وتقديمه القضاء .

الفصل الرابع من الباب الثامن

والقضاء ثانياً على ما يخرج بالتأويل من قوة التنزيل والشريعة من العلوم التي ليست مشروحة فيها ، وهي فيها بالقوة الى الشرح والفعل الذي به يخرج الانفس من حد القوة الى حد الفعل ، والى ذلك يقصد صاحب الاصلاح في تأويله لفظة القضاء .

الفصل الخامس من الباب الثامن

والقضاء ثالثاً على ما يخرج الى الفعل ، والكون من الاحداث ،

(١) سقطت في نسخة (١) .

والاستحالات المقدرة ان تقوم في العالم بحركة المتحركات ، وسكون الساكنات ، التي لا مرد لها ، ولذلك يقال عندما يحدث ويحصل في الفعل من امر من الامور لا مرد لقضاء الله ، فهذه الاشياء هي التي يقال عليها القضاء .

الفصل السادس من الباب الثامن

أما القائم ، فهو أولاً على القائم الموعد المبشر به من لدن آدم صلوات الله عليه ، وعلى دعوته ، القائم بحفظها ، واقامتها الائمة والرسل عليهم الصلاة والسلام بدعاتهم في السر ، ومد القوة بكونه مقدراً ان يخرج من التقدير الى الفعل ، والوجود ، وتكون دعوته القائمة من جهة حدود دور النبي صلى الله عليه وسلم وآله في السر الذي يجري القائم بالقوة ، لا بالظاهر الذي يجري القائم بالفعل ، ولذلك كان تأويل لبة القدر سلام الله عليه ، واليه اشارات الشيوخ في قولهم كوني (قدر) .

الفصل السابع من الباب الثامن

والقدر ثانية على ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله من التنزيل ، والشريعة ، والحكم ، والامثال التي في قوتها العلوم والمعارف التي تحتاج اليها النفس في خروجها الى البلوغ ، والفعل ، بكونه على صيغة تجمع ذلك كله ، ولذلك لا يوجد في ظاهره كل علم ، الا بالتأويل عنه ، وقول صاحب الاصلاح نحو ذلك يتوجه معناه في القدر .

الفصل الثامن من الباب الثامن

والقدر ثالثاً على العالم باجزائه الذي في قوته ان يخرج الى الكون

والفعل على مر الايام ، والشهور ، والاعوام ، والاحداث ، والاكوان التي وجودها منه بالحركة الدائمة من التحركات على ما دونها ضروري يكونها فيه مقدرة^(١) لذلك يقال : ما قدره الله سيكون ، فالمقدر كونه من جهة اضطرار وجوده ، وان طالّت المدة فهو كالكائن بالفعل ولذلك قال الله تعالى (انهم يرونه بميّداً ، ونراه قريباً) . فما كان في التقدير ان يوجد اذا وجد فهو قضاء ، اذا كان لفظ القضاء دالاً على ما كان في القوة فخرج الى الفعل ، فهذه معاني القضاء ، والقدر ، واذا تأمل كلامه صاحب الاصلاح ، وقوله ان القدر يتقدم على القضاء لم يكن وجه صحة معناه الا فسفاً جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وآله من التنزيل والشرعة الذي يتقدم على القضاء ، الذي هو التأويل ، كما فعل وأول رحمة الله عليه ، وقول صاحب النصرة ان القضاء يتقدم على القدر اذا تأمل ، فليس يصح معناه الا في الناطق عليه السلام القائم بالفعل ، الذي هو القضاء المتقدم على ما جاء به من التنزيل والشرعة الذي هو القدر .

الفصل التاسع من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

حكاية عن العلماء الحكماء ، ان الله تعالى لما أبدع العقل فرغ من العالمين ، لانه جمع صور العالمين .

ونقول :

ان العقل الذي هو جمع صور العالمين ليس هو العقل الاول المبدع ولا العقل الثاني الذي هو المنبث الثاني^(٢) بل هو العقل المرتقي من عالم

(١) سقطت في نسخة (أ) .

(٢) في نسخة (١) جاءت الاول .

الطبيعة بالاحتساب عملاً وعلماً الى موازاة الانبعاث الاول ، فانبعث انبعاثاً ثانياً فصار بذلك مجعاً لصور العالمين على كثرتها ، وقد تنقش ذاته بصور الموجودات كلها على ما عليه حال النطقاء والوصياء والائمة صلوات الله عليهم ، والعقل الاول فهو اجل من ان يكون تكثره هذا التكثر ، اذ وجوده ابداعى ، والوجود الابداعى تكثره بحسب ما عقل من ذاته بأنه علة ومعلول ، وان وجوده عما ثاله فيه مما هو خارج عنه فقط ، وباقي الموجودات اعني العقول المنبعثة انبعاثاً اولاً ، تكثرها بحسب ما قلته من ذواتها وما تقدم عليها وجوده الى العقل الاول ، وان وجودها مع ذلك عما تألّحت فيه ، مما هو خارج عنها فالتأخر في الوجود تكثره لا كتكثر السابق في الوجود ، وحاجته الى التكاثر لعقل الموجودات كلها لازمة لزوماً ، وما ينفك منه الاول في الوجود بتامة ، فاذا كان ذلك كذلك فقد اتضح ان الذي يكون مجعاً لصور العالمين ليس هو العقل الاول بل العقول المنبعثة من دار الطبيعة انبعاثاً ثانياً .

ثم نقول :

وانما صار العقل الاول لا يازمه عقل ما دونه ، ولا تصور لان كونه فيما عليه ذاته من الازل ، والتامة ، والبقاء ، والوحدة ، والامتناع ، بل لاجل ما عنه وجد ، واذا كان كونه ازلياً تاماً باقياً واحداً ممتنعاً من الاستحالة لا لاجل ما عنه وجد تعالى ، فمحال ان يعقل من دونه ، اذ لا حاجة به الى ذلك .

وكذلك نقول :

ان المتأخر في الوجود من الانبعاث الثاني انما صار يازمه ان يعقل ما تقدم عليه في الوجود فيكون مجعاً للصور ، لأن التامة التي فيها بقائه يكتسبها بعقله اياه اعني على ما تقدم عليه وجوده ، ولما كان محتاجاً في تماميته الى عقله الذي سبق عليه وجوده من الحدود الذين

أقيمت الدعوة التأويلية عليهم ، وهي العبادة الثانية ، لتبيين مراتبهم ،
لزمه ان يعلمهم ويعقلهم ، فاذا علمهم وعقلهم تكثر بذلك ذاته من
جهة كثرة معقولاته ، وتوحّدت من جهة اخرى التي هي ذاته فيشابه
بها السابق عليه في الوجود ، وكتابنا المعروف براحة العقل يحوي من
ادلة الدلالة الشرعية على ذلك ، والرسوم الدينية ، ما يكفي ويشفي
الباحث لماده ، جعلنا الله بمن يتبع رضاه على ما ساء وسر ، ويتبع
اوليائه عليهم السلام فيها عنه .

الفصل العاشر من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح :

وانما غلط من جعل القضاء على السابق ، والقدر على التالي ،
لانه وجد العلماء قد سمو التالي باسم القدر ، وهو اسمه بالحقيقة ، لان
الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة . وكان ذلك الانبعاث ذات
القدر ، فسمته الحكماء القدر ، وجرى في كلام الناس القضاء والقدر ،
فوجدتم يقدمون في الكلام القضاء على القدر ، فيقال هذا قضاء وقدر ،
وخفي عليهم المعنى في القضاء والقدر ، فجعلوا للقضاء على الاول ،
والقدر على الثاني ، ووقع غلط من هذه الجهة ، وهذا كما قلناه ان
الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة ، وكان ذلك الانبعاث ذات
القدر ، وهو جمع الايسيات وتصديق ذلك قول الله تعالى (انا كل شيء
خلقناه بقدر) فكما ان الايسيات كلها انبعثت من الاول الذي هو
الامر بالقوة المقدرة ، وكانت ذات القدر كذلك ، ظهرت من الثاني
بالفعل من الهيول والصورة ، فكان ذلك الفعل ذات القضاء ، والقدر
يمكن فيه التغيير والتبديل ، وهو الكتاب الذي قال الله تعالى يحق الله
ما يشاء ويثبت ، والقدر ذات التالي كما قلنا ، والقضاء قمله ، لان

التالي هو المقدر من السابق محصل قوله في هذا الفصل :
ان القدر اسم التالي لان الايسيات كلها انبعثت من السابق مقدرة ، كما
قال الله تعالى : (انا كل شيء خلقناه بقدر) وان القضاء فعله .
قال صاحب الاصلاح :

فاما ما احتج به في القضاء والقدر من قول الله تعالى : (انا كل
شيء خلقناه بقدر) فقد اخطأ بتأويل هذه الآية وتأويلها على ما
لشرحه ونثوله اذ انما يريد به الأينية المحضة .
ونقول :

ان معنى انا التي يريد به الأينية لا يشوبها صفة ولا لاصفة ، وكل
شيء فانما يريد به العقل الذي هو الاشياء كلها ، وخلقناه يريد به صورة
العالمين من بينها ، وبقدر يريد به التالي الذي عليه استقرار الامر ،
وظهرت جميع الصور الروحانية والجسائية من بينها في الشاهد ، وهو
القلم واللوح والكتابة والكاتب ، فالكاتب بازاء انا وهو الأينية المحضة
(والقلم بازاء العقل الذي هو قلم الاقلام ^(١) وخلقناه بازاء) اللوح ،
والقلم بازاء الحروف التي تظهر على اللوح ، وبقدر بازاء اللوح القابل
لجميع صور الحروف ، فكما ان جميع الاشياء الجسائية والروحانية
البسيطة والكثيفة واقعة تحت هذه الحروف المنطقية التي تظهر من
الكاتب بالقلم على اللوح ، كذلك جميع الصور العلوية والسفلية اظهرها
الله تعالى بواسطة العقل والنفس ، ولم يعزب من بينهما شيء كما لا يعزب
شيء من الاشياء من الحروف المرتبة التي تظهر بالفعل من الكاتب على
اللوح ، هذا قول صاحب النصرة في النقض .

ونقول :

ان الصادين قد اوردا في هذا الفصل ما لا يثلت لاهذا في الاصلاح ،
ولا لهذا في النقض ، وذلك ان صاحب الاصلاح لما اوجب ان القدر

١- في نسخة (ب) . جاءت (النصيرة)

اسم التالي ، واحتج في ذلك بقول الله تعالى انا كل شيء خلقتنا بقدر وقد تقدم من الكلام على القدر والقضاء ما يوقف منه على ان القدر لا يجوز ان يقال على التالي ، وصاحب النصرة جعل تقيضه ^(١) قول صاحب الاصلاح ما اوله عن الآية ، وليس ذلك بموازن ، ولا بمطابق للامر وذلك انه قال ما ولا :

ان الله تعالى « انا » انما يريد به الآينية المحضة التي لا يشوبها صفة ، ولا لاصفة ، ولفظه « انا » انما هي على الحد الذي من جهته يستمد النبي ﷺ بقيامه مقامه في العالم ، لا الآينية المحضة وكيف يقع انا على الآينية المحضة وبينه وبينها وسط كلا وانما هي على الواسطة القريبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الافاضة عليه ، والمعنى الرسول اذ هو المؤدي عنه .

الفصل الحادي عشر من الباب الثامن

وقوله :

كل شيء انما يريد به العقل الذي هو الاشياء كلها فكل شيء في هذا المكان ليس هو العقل ، فقد بينا ان العقل الاول تكثره لاكتكاثر ما وجوده كل شيء ، وهو ما تحتاج الامة اليه من المبادتين الجامعتين للعلوم ظاهراً بالعمل ، وباطناً بالتصور الذي يؤدي الى الخلاص من عذاب العالمين

الفصل الثاني عشر من الباب الثامن

وقوله :

خلقتنا فليس يريد به ما ذهب اليه ، لان خلقنا ، معناه قدرناه ، يعني جعلنا صيغة التنزيل والشريعة صيغة في قوتها كل شيء من العلوم ، والاعمال الدينية التي تحتاج اليها الامة في دفع الآلام عن النفس في

١ - سقطت في نسخة (أ) .

الدنيا والآخرة ، فكأنه قال ﷺ عن الله تعالى : انا كل شيء خلقتناه بقدر^(١) من امر العبادتين علما وعلا التي تحتاج اليها الامسة في دينها ودنياها قد قدرناه فيما جئنا به من التنزيل والشريعة تقديراً ، بمعنى جعلناه في قوتها ليخرج في التأويل الى مستحقه .

الفصل الثالث عشر من الباب الثامن

وقول صاحب الاصلاح :

ان القضاء هو الفعل التالي فقد اصاب من جهة ان ما يخرج الى الفعل من عالم الطبيعة بفيضه يخرج ، وبه يتم ومن جهته ينال التامة ، ولذلك صار القضاء مثلاً على الناطق ، يكون خروجه الى الفعل ونيه الكمال بفيضه وتأيدته .

الفصل الرابع عشر من الباب الثامن

وقوله^(٢) :

ان الایسیات كلها انبعثت من السابق مقدرة ففيه تناقض لان التالي ايس^(٣) وهو منبعث من السابق وليس بمقدر ، وانما المراد بقوله ذلك هو المنبعث الذي كان منه العالم الجسائي الذي هو مقدر على ان يكون منه اشياء على ما بيناه في باب القدر لا التالي .

الفصل الخامس عشر من الباب الثامن

وقول صاحب النصرة :

في باب ما في اوله خلقتناه يريد به صورة العالمين من بينهما ، ويقدر

١ - في نسخة (١) سقطت الجملة بتمامها .

٢ - سقطت في نسخة (١) .

٣ - سقطت في نسخة (١) .

يريد به التالي الذي عليه استقرار الامر ، وظهرت جميع الصور الروحانية والجنسية من بينها ، فليس الامر في وجود الاشياء جسيماً ، كان وغير جسيماً ، على ما ذكره بفساد ما بيناه في الاصل الذي بنى عليه كلامه ، ولولا ان الكلام على ما ترتب وجود الموجودات على الاول خارج عن حد الكتابة ، لأتينا به ولن يشذ ذكره ان شاء الله تعالى (عن رسائلنا^(١) وكتبنا) .

الفصل السادس عشر من الباب الثامن

قال صاحب الإصلاح :

وامّا التأويل عن قول رسول الله ﷺ (اقرء من قضاء الله الى قدره) انما اراد ان يفر من لطيف تأييد السابق ، الى بيان التالي ، كقرار الرجل من النار التي هي دليل على التأييد ، الى الماء الذي هو دليل على البيان ، فانه اراد ان يفر من الشيء الذي قد ختم وقضي فلا يتبهاً دفعه الى القدر الذي هو لم يقض ، هذا هو القول ، وهو غير منتظم ، فان رسول الله (صلم) قرء من قضاء الله الى قدره لعله ، وكانت العلة هي الحائط المائل الذي حذر من سقوطه ، وامرر المشي ، فقال : (اقرء من قضاء الله الى قدره) واراد ان يضرب لهم مثلاً ، والحائط المائل هو بناء قد مال ليسقط ، وهو على حد من الحدود قد هم بشيء من النكث والنفاق ، ومال الى الفسق من الطاعة ، لانه اذا نكث سقط عن منزلته ، كما قال الله تعالى : (فوجدوا فيها جدار يريد ان ينقض فأقامه يعني حداً من الحدود كان قد هم بالنفاق والنقض فقومه حتى ثبت ولم ينقض ، ولم يسقط ، كذلك الحائط المائل الذي امرر رسول الله (صلم) المشي عنده ، كان قد عرف حداً من الحدود انه استشعر

١ - سقطت في نسخة (أ) .

النفاق ، ومال الى التقض ففأخذه بالظاهر وهو سرعة المشي ، لان التالي في المشي يدل على البيان والبرهان والمجلة ، والسرعة في المشي على الظاهر ، فكان عليه السلام يخاطب من هم بالنفاق وبالوعظ والانداز (١) في الظاهر دون البيان في الباطن ، (والقدر على الظاهر كما فسرنا (٢) والقضاء على الباطن) وكان فراره (صلعم) من قضاء الله وقدره ، لاجل هذا الحائط حذراً من سقوطه ، وحذراً على نفسه ، ولا فراراً من الكرامة التي اكرمه الله تعالى بها من الدرجة التي ارقاه الله اليها ، وهو على الاستكثار احرص .

قال صاحب النصرة :

ليس الامر في تأويل (افر من قضاء الله الى قدره) على ما توهمه صاحب الاصلاح وانه كان (٣) يفر من التالي الى مرتبة السابق ، لان الانبياء عليهم السلام بزعمه ابدأ يطلبون الارتفاع ، وطلب العلو لا طلب السفلى ، ولكننا نقول فيه يعون الله تعالى وبركته ان المعنى في ذلك يتصرف الى ثلاثة معان ، وكل واحد من تلك يثبت ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، احدهما وهو اعظمها وواقعها وادقها (٤) في المعنى ، وان المراد منه عليه السلام في فراره من قضاء الله الى قدره ، هو ان السابق منه ان شاء الله التأييد ، ومن التالي التركيب ، ومن الناطق تأليف الشريعة ، ومن الاساس تأويل الجميع ، فالتأويل الذي هو النهاية اشبه بالتأييد ، والتأليف أشبه بالتركيب ، فكان الناطق عليه السلام في قوله هذا بين انه شبيه في تأليف الشرائع بالتالي في تركيب العالم ، وليس هو شبيهه بالسابق ، فقد فر من قضاء الله الذي هو السابق ، ولم

(١) في نسخة (ب) جاءت والاخذار .

(٢) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

(٣) سقطت بـ (أ) .

(٤) في نسخة (ب) جاءت وادقها .

يشبهه من الوجه الذي هو انشاء التأييد الى قدره ، الذي هو التأويل ، وقد شبه نفسه به . والمعنى الثاني اعلامه امته انه يستفيد من الاول بواسطة الثاني فكان في كل ما يريد الوقوف عليه من الاول بواسطة الثاني يرجع اليه ، فكأنه قال ارجع في كل ما اريد ادراكه ^(١) الى من هو السبب بيني وبين العقل وهو الثاني ، فهذا هو المعنى الثاني والمعنى الثالث وهو اشرفها ما قد ذكره صاحب الكتاب سلام الله عليه وهو قراره من شدة نور تأييد السابق ، الى تأييد التالي ، كما كان الجدد مع قوته الروحانية ولم يقوَ على احتمال ذلك حتى كادت هويته ان تتلاشى ، وهو قوله في قصة موسى عليه السلام هذا قولها .

ونقول :

اما صاحب الاصلاح فقد نحى في تأويل الآية نحواً مطابقاً لما عليه الأمر في معنى القضاء والقدر ، وهو حسن ولو قال ايضاً انه لما كان النبي عليه السلام نبياً يليء على المغيبيات من الاكوان ^(٢) والاحداث ، وعما في الضمائر بما كان الله تعالى قد خصه به من الوحي ، اراد ان يبين كيف كان يفتح له ما يلقي اليه بالجد فقال : ارجع وهو قوله أفر فيما اعبر بالجد من جهة حدود الله تعالى جملة مما يكاد يكون من الاحداث والاكوان ، الذي هو قضاء الله الذي يخرج الى الفعل حتماً الى قدره الذي هو خلق الله تعالى من الأنفس والآفاق وحركاتها الدالة على ما قدره فيها ان يكون فينفتح لي ما كان بينا في باب الوحي ، ولذلك قال الله تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يشين لهم انه الحق) وقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض : ربنا ما خلقنا ^(٣) هذا باطلاً لا يدل على ما تقدم وجوده ، وتأخر وجوده من الاكوان ،

(١) اسقطت الجملة بتامها في نسخة (١) .

(٢) سقطت في نسخة (١) .

(٣) سقطت الجملة بتامها بنسخة (١) .

بل يدل عليه وينطق به ، فكأنه قال ارجع فيما يلقي الي بالجد جملة الى القدر فيترامى او يفتح بتمثله لي وتصوره وذلك قوله : افر من قضاء الله الى القدر وذلك ضرب من الوحي وكتاب (راحة العقل) يتضمن شرح ذلك .

الفصل السابع عشر من الباب الثامن

واما صاحب النصرة فبسلكه في الجواب الذي سلكه دليل على تسليمه لصاحب الاصلاح ، اذ لم يورد شيئاً ينقض على صاحب الاصلاح ما بنى عليه كلامه ويثبت الا المعاني التي اوردها بحسب اوله ، وذكر ان كل واحد منها يثبت الى القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، وليس لاجل ان الناطق هو شبيه في تأليفه الشريعة بالتالي ، كما اورده لاجل رجوعه في كل ما اراد ^(١) ادراكه الى التالي ، كما اثبتته ويلزمه ان يثبت ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، فلا مناسبة بين القضاء والقدر وبين المعاني التي بينها اصلاً ، ولو كان معنى القضاء والقدر مطابقاً لما عليه حال الاول والثاني ، ومناسباً لهما من جهة من الجهات لكان جائزاً ان يقال ان القضاء والقدر عليهما من تلك الجهة ، فأما القضاء فعنايه ما تقدم الكلام عليه ، وكذلك القدر فلا يستحق ان يقال على الاول والثاني وهما بريئان مما يوجبهما معنهما ، ومن قال عليهما فكأنه قد قال على المسئل الذي طبيعته الحلوة ، انه الصبر الذي طبيعته المرارة .

الفصل الثامن عشر من الباب الثامن

واما تشبيهه في المعنى الثاني للناطق بالتالي ، فغير مطابق لما عليه

(١) سقطت في نسخة (ب) .

قانون الدعوة الهادية لان الناطق قيامه في عالم الجسم ، وعالم الدين ،
مقام السابق ، ومقام الوصي فيها مقام التالي في عالم الابداع ، فالناطق
والاساس مثلان للسابق والتالي ومثلان للشمس والقمر .

الفصل التاسع عشر من الباب الثامن

واما المعنى الثالث الذي اوردته موجبا به فرار الناطق ، فهو من
شدة نور تأييد السابق الى تأييد التالي ، وهو مناف للواجب ، والتأويل
في حال الجسد الذي استشهد به يحتاج الى استقصاء ، وفضل تام ، ويأتي
الكلام عليه ، وفي الجملة فقول صاحب الاصلاح في الفصل اقوى .

الفصل العشرون من الباب الثامن

قال صاحب الاصلاح ^(١) مثولا عن الآية في قصة موسى عليه السلام :
(رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر ^(٢)
مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه الى الجبل) فهذا قد التمس ان يكشف
له فوق ما قدره له من حد السابق ، فقبل له لن تراني ، ولكن انظر
الى الجبل فقد عرفه انه لا ينال ذلك ، وامره بالاعتصار على ما يجري
اليه بالجسد ، وعرف ان الذي سأله لا يقدر الجسد على مثله مع لطفه ،
فكيف ينال هو ما لا يراه ا .

ويقول :

فان استقر مكانه فسوف تراني ، (فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا
وخرّ موسى صعقا) لما علم انه قد اخطأ في طلب ما لا يناله تضرع الى

(١) سقطت بنسخة (أ) .

(٢) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ا)

ربه فلما افاق قال : (سبحانك تبت اليك) هذا قوله .

وقال صاحب النصرة :

(رب اني انظر اليك قال لن تراني) يعني انك لاتطبق ، ولا تصبر على تلك الرتبة ، ولكن انظر الى الجبل وهو الجلد مع قربه مني ، فان استقر على مرتبته التي اعطيتها ، واحتمل غير ما اطلمته عليه ، فسوف تحمل انت ذلك ، فلم يحمل الجلد ذلك لما تجلى له ، وكادت هويته ان تتلاشى هذا قوله .

ونقول :

ان تأويل هذه الآية على ما اول عليه كل من الصادين ، وضع من موسى عليه السلام اذ لما جعله في منزلة الانبياء والمرتبة العليا ، ومن يناجي الحدود العلوية اخرجاه من جملة العلماء ، وعداه في زمرة الجهلاء بطلبه ما لا يدركه من فوقه من الحدود ، فكيف هو وذهاب الامر عليه في ذلك ؟ وتأويل الآية غير ما ذهب اليه ، وذلك انه لم تكن مخاطبة موسى عليه السلام مع الحدود العلوية ، بل كانت مخاطبته مع الحدود السفلية ، حين لم يكن قد بلغ درجة النطق ، فطلب من صاحب الامر ما لم يكن قد آن وقته ، وذلك انه كان في زمان فترة ، واهل الحق تحت البلاء والستر والكتمان من جهة الاضداد والمخالفين ، فرأى موسى عليه السلام من نفسه قوة قدرها انه يمكنه بها في زمانه ذلك ان امر رفع تلك الهنة عن اهل الحق والانتقام من اعداء الله وسياسة الأمة بسياسة الحق ، كما قدر الاساس عليه السلام بما وجد بنفسه من القوة ما قدره وثاب منه ، لما علم انه اخطأ فرجعت له الشمس وردت على ما بيناه في رسالتنا تأويلا ، فطلب موسى عليه السلام من صاحب الامر وهو (شعيب) حين قصده وهو ربه ، ذلك بعد ان بين امره له فيما يحيد في نفسه من القوة والقدرة على السياسة ، وهو قوله : (رب ارني النظر اليك) يعني امرني فاني ادبر هذا الامر واكشف الغمة قال :

لن تراني يعني لن تراني افعل شيئاً من ذلك ، ولا اوليك امرأ في هذا الوقت ، فان لكل شيء وقتاً وزماناً ، وهذا الزمان ليس بزمان اخذ هؤلاء ، يعني الامة عما هم عليه من اتباع اموالهم ، ولا وقت رد الامور الى قوانين السياسة ، ولا يتم ما^(١) نقوله لك ، فاراد شعيب عليه السلام ان ينهبه الى خطاه في طلبه على احسن الوجوه ، وان يعلمه ان ما طلبه يصعب ، ولا يتم في زمانه ذلك على يدي من له القوة والنجدة والعدة ، فكيف هو وكان من جهة رجل كبير المحل في الدعوة ، عظيم ، الرئاسة الدنياوية وله النجدة والمال والرجال والمملك ، فقال لموسى عليه السلام قد علمت ان هذا الامر لا يتم في هذا الزمان ، ويصعب ولا يقدر ان امتناعي لبخل عليك ، وايتار لتأخيرك عن منزلتك ، ولكن انظر الى الجبل يعني هذا الرجل الذي له القوة الدنياوية والعدة والقدرة^(٢) فان استقر مكانه فسوف تراني ، يعني فانه ان ثبت فيما امره به ، وامكنه مع ما له من القوة والنجدة القيام ببسط احكام سياسة الحق ، وتم له فسوف تراني افعل ما سألت اولئك الامر ، فلما تجلى ربه للجبل يعني لما امره ان يقيم منارة الحق ، جعله دكا اي ضاق الامر على القوم فلم يقبلوا الامر ، وشقوا العصا ، وتشوش عليه الامر واضطرب ، واشرفت رئاسته على الزوال ، بخروج القوم عليه ، فعلم موسى عليه السلام حينئذ بان ما قدره ان يتم على يده في ذلك الوقت كان تقديراً محالاً ، وان صاحب الامر الذي هو ربه كان اعلم بالقصة منه ، فافاق بما كان قد التبس عليه من ذلك التنبيه فقال : (سبعمائة ثبت اليك) ، فرجع عن قوله وندم ولزم الصبر على ما امره به صاحب النصرة الى ان انقضت تلك المدة التي استأجره فيها ، اوجاء الوقت فكان منه ما كان ، وصح قوله فسوف تراني اسلم الامر وتفعل ما تريد ، فهذا تأويل

(١) سقطت في نسخة (أ) .

(٢) وودت في نسخة (أ) الملة .

الآية لا ما يقدره الذي يضع ويرفع ولا يطابق .

الفصل الحادي والعشرون من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

وأما احتجاجه بقوله ، وخلق كل شيء بقدر تقديره فهذا أوضح الدلائل على أن القدر على التالي ، والقضاء وهو الخلق على السابق ، إذ معنى قوله وخلق كل شيء أراد به السابق ، لأن العقل هو الأشياء كلها والأشياء كلها هي العقل .

ونقول ؟

قد تقدم الكلام على القدر والقضاء ، فظهر معه أن القضاء والقدر لا يجوز أن يقالا على السابق ^(١) والتالي والمراد بقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديراً ، إلا ما ذهب إليه صاحب النصرة ، فقد بينا فسادَهُ وأنه لا يليق بالسابق ولا بالتالي أن يقال عليهما القضاء والقدر بل المراد في قوله فخلق كل شيء فقدره تقديراً ، لأنه جعل كل شيء مما يتعلق بأمر الدين والمصالح ظاهراً أو باطناً في قوة التنزيل والشرعية ، فقدره تقديراً على ما عليه التنزيل والشرعية من احتوائها على العلوم كلها ، مما يتعلق بالدين والمصالح وهي فيها بالقوة والتأويل يخرجها منها .

الفصل الثاني والعشرون من الباب الثامن

وأما قوله أن العقل هو الأشياء كلها والأشياء كلها هي العقل فهي قضية لا تصح ، فالعالم الجسماني بما يجمعه ليس هو عقل ، وهو شيء ، وأحسن ما ينسب إليه معنى قوله أن العقل هو الأشياء كلها ، والأشياء كلها

(١) سقطت في نسخة (ب) .

هي العقل ، لان العقل الذي هو ذات امر الله تعالى علة لوجود الاشياء كلها جسمانياً وغير جسماني ووجود الاشياء كلها عن العقل ومراده ذلك .

الفصل الثالث والعشرون من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

وقد رخص الله للانبياء في معنى الشرائع وترك استعماله في قوله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا واحسنوا (ان الله يحب المحسنين) .

ونقول :

ان الآية لا تتضمن ظاهراً وباطناً ذكر ترخيص للانبياء في ترك استعمال الشرائع . ولست ادري كيف ذهب عليه ذلك حتى اطلق هذا القول ولم يستقص فيه ؟ وتفسير هذه الآية وتأويلها بخلاف ما ذهب اليه فان الله تعالى لما علم ان الانفس لا تسعد ، ولا تنال درجة الكمال ولا تخرج من حد القوة الى حد الفعل ، الا بالعمل والعلم كلف كافة البشر باقامة العبادتين علماً وعملًا لينالوا بها السعادتين في الدارين ، واذا كانت الانفس لا تنال كمالها وسعادتتها الا بالعبادتين ، كانت اي النفس تركت العبادتين ، او واحدة منها فهي عن نيل الكمال بعيدة ، هذا والمقيم لها على ما قفن ومثل ما دام في قيد الحياة فهو بين ان يديمها الى وقت انتقاله وهي في الجنة ، او ان يتركها او واحدة منها وهو في النار ، الى ان يغفر الله له ، وقد بينا في كتبنا ، وفيما تقدم من الكلام ان الأنفس لا تقوم الا بالعمل واصلاح الاخلاق الذي هو الجهاد

الأكبر ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله : واكتسابها الفضائل من جهة الرياضة والعلم ، بما تقدم وجوده عليها ، على ما توجبه الدعوة التأويلية ، وإذا كانت احوال الانفس بالعبادة في هذه المشاهدة ، فكيف يجوز ان يرخص للأنفس او للنطقاء ، او من دونهم من الحدود ، ترك العمل وصلاح الأنفس الكامل منها ، والناقص به ؟ كلا ان الآلة لها تأويل غير ما اوله ، وفيها خصوصية بالقائمين بالدعوة من الدعاة الى توحيد الله تعالى . ومعرفة حدوده من جهة الائمة عليهم السلام ، وذلك ان الناطق عليه السلام لما علم ان امته تختلف بعمده وتتفرد كل فرقة منها بمذهب محدثه بأرائها ، وعقولها الناقصة ، واختيارهم على الائمة الهداة صلوات الله عليهم من لم يجعل الله له نوراً ، وان الدعاة يقاسون من الامة المختلفة كل شدة بانتصايبهم لهم في ايذائهم^(١) ، والظعن في مذهبهم ، وفي مواليهم الائمة الطاهرين سلام الله عليهم ، رخص للدعاة القائمين بالدعوة النظر في العلوم التي ليست من اعتقادهم ، على شرائط بينها لتكون لهم كالمعدة في مناظراتهم ، فقال : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) يعني ليس على القائمين بالدعوة الى توحيد الله ، ومعرفة حدوده من جهة ائمتهم عليهم السلام ، الذين يؤمنون المستجيبين اذا اتصلوا بمجبل الله ، واعتصموا بولايتهم من الشكوك والشبهات في دين الله ، ويبلغونهم درجة الكمال والبلاغ جناح ، اي تضيق فيما طعموا اي فيما يقرأونه من العلوم ، التي ليست من اعتقادهم ، فيكون لهم كالسلاح يقاتلون به الاضداد في اثبات الحق ، اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ، وذلك شرط منه يعني ما دامت طريقتهم مستقيمة في الطاعة لله تعالى في اتباع رسوله

(١) سقطت في نسخة «أ» .

(٢) سقطت في نسخة (ب) .

(صلعم) والایمان بحدوده ، واقامة العبادتين جميعاً على ما جاء به ، ثم اتقوا وآمنوا وذلك شرط ثان^(١) ، يعني واطاعوا الرسول في وصيه ، والقائم بأمر مقامه ، واقاموا الدعوة اليه ، ظاهراً وباطناً ، ثم اتقوا واحسنوا ، وذلك شرط ثالث يعني واطاعوا الامام فيمن يقيمه ويوليه الامر ، واحسنوا في الدعوة الى توحيد الله تعالى بإمامته ، فانهم اذا فعلوا ذلك وقاموا بهذه الشرائط فلا بأس عليهم ، بالنظر في تلك المذاهب والعلوم ، التي للقوم ، وتأملها ولا ضيق في اديانهم ، فانها معونة لهم على ما يحتاجون اليه في مقاومة الاعداء ، ومن يريد الطعن في الحدود ، فهذا تأويل الآيه وليس فيه ترخيص ترك استعمال الشريعة وانما هو ترخيص النظر في العلوم على الشرائط المذكورة . وجملۃ القول ان كل تأويل يؤدي الى تحليل ما حرمه الله ، او تحريم ما احله ، او تغيير مراتب حدود الله تعالى ، ويكون غيضة على الشريعة ، ومناسك الملة الحنيفية ، وداعياً الى ترك العمل بها ، واقتناء السعادة بالمكوف عليها ، فهو تأويل فاسد ، وموالينا الائمة الطاهرين عليهم السلام براء الى الله تعالى مما اوله ، ومن كل التأويل يخالف ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وآله .

الفصل الرابع والعشرون من الباب الثامن

قال صاحب النصرة :

ان القضاء هو الابتداء ، والتقدير هو الوسط والتمام هو النهاية^(٢) ، لان التقدير لا يكون الا بالقضاء .

(١) في نسخة (ب) جاءت منه .

(٢) في نسخة (أ) وردت التامة .

ثم قال :

واذا كان القضاء هو النهاية لم يستقم أن يسمى قضاء ، لأن القضاء
انما يكون قبل كل شيء ، والاشياء تكون بعد القضاء ، والقضاء
لشيء ما والتام فليس لشيء ما ، بل التام لنفس ما كان تاماً .

ونقول :

ان فيما تقدم من الكلام ينطوي الجواب على القضاء والقدر ،
وفيه كفاية عن استيعاب الكلام عليه وتطويله ، بما عساه ينسب منا
الى غير ما قصدناه .

الباب التاسع من كتاب الرياض

في الحكم بين الصادق

(فيما تكلم عليه في باب شريعة آدم ووصي نوح عليه السلام)

الفصل الاول

قال صاحب الاصلاح :

فمن زعم ان اول النطاق عليهم السلام لم تكن له شريعة فقد غلط ،
وغلط ايضاً حين عده في اصحاب العزائم على ما قد شرعناه ، لان
المزية انما تكون بنسخ شريعة ، او بتجديد اخرى ، فأول النطاق لم
تكن قبله شريعة فيلسخها ، ويستوجب بها اسم العزم على ما قدمنا
القول به ، بل كان اول من رسم السنين في الدين من الامر والنهي
ومن عمل للاستفادة رسوماً على ما رسمه سائر النطاق في ظاهر شرائعهم
التي يستدل بها على اللطائف - المستعجة فيها من معاني الامثال التي
تسمى التأويل وهو ظاهر الفاظ الحكماء ، وكل رسم كانت من النطاق
عليهم السلام ، وكل امر ونهي واستعباد فهو شريعة صغر او كبر ، قل
ام كثر ، وكل ناطق الف مقدار ما يؤمر به ، ولا يتعداه فمنهم من

الف كثيراً ، ومنهم من أقصر على القليل ، واقتصر على الرسوم والالفاظ ، كما نرى الصوم في شريعة موسى عليه السلام ، اقل مما هو في شريعة عيسى عليه السلام ، او في شريعة عيسى ما هو اكثر مما هو في شريعة محمد (صلعم) ، وكذلك سائر الاحكام في الدين تزيد وتنقص على حسب اختلاف^(١) ادوارهم ، وعلى مقدار ما امروا به ، ولا يجوز ان يعتقد احد ان ذلك الدور العظيم الذي كان اطول هذه الادوار انتضى بلا عمل ، ومضى اهله بلا استفادة ، ولا رسوم ظاهرة جروا على احكامها ، لانه اذا لم يكن عملا ، ولا استفادة ، ولا رسوم ظاهرة ، فلا تأويل ، ولا باطن ، ولا دعوة حقيقية ، لان الدعوة تقام على الشريعة ، والتأويل يقتضي التنزيل ، والباطن يقتضي الظاهر ، والمعنى يقتضي المثل ، واذا لم يكن ظاهر فلا باطن ، ولا دعوة ولا شريعة ، فالخلق مهمل ، والناس جهال ، لان العلم مع العمل ، وهو اصل الحكمة عند الحكماء كما قالوا : (الحكمة هي عمل مع علم) ومحال ان يقال ان اهل ذلك الدور هكذا كان سبيلهم .

بل نقول :

ان اول النطق استوجب امم الناطقية لتأليفه الشريعة ولولا ذلك لما عد من النطق الستة ، ولو استوجب اقامة اساس يدعو الى توحيد الله تعالى ، واذا لم تكن له شريعة ولا دعوة ، فلا رسوم تقوم بها الاتماء بعده في دوره ، فيقيمون الواحق على رسم سائر النطقاء وهذا اعتقاد سقيم ، ولا يجوز ان يقال انه لم يكن في ذلك الدور تنزيل ولا شريعة ، لان الامر والنهي انما يكون بوحي من الله ، واطهار امر الله هو تنزيل ، واذا ثبت الامر والنهي والتنزيل ، ثبتت الشريعة مظاهر الرسوم ، ودلت على ان الناطق الاول كانت له شريعة فضلا عما يدل

(١) في نسخة (ب) وردت اختلافا في ادوارهم .

عليه البرهان الاضطراري على ما قالت الحكماء . قال الله تعالى : (واتل عليهم نبأ ابن آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر) (الآية) : فالقربان هو من الشرائع ، وهو اوكد اسباب الشريعة وقد امر الله به في كل شريعة ، وجعله اصل النسك والطهارة ، ومن اجل ذلك سمي القربان منسكا ، قال الله تعالى : (ولكل امة جعلنا منسكا ليدذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام) وقال : [ولكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك] (الآية) : فالمنسك هو الموضع الذي يقرب فيه القربان ، وفي الحديث ، العرجاء تجر رجلها الى المنسك ، والنسك نفسه هو القربان وسمي الرجل ناسكا اذ عرف بالبدانة والورع والطهارة ، وسمي القربان نسكا لانه غاية رسوم الدين ، وغاية القرية الى الله تعالى في كل شريعة ، وعند الامم كلها ، وهذا اوكد اسباب الشريعة ، وسمي قربانا لانهم يتقربون به الى الله تعالى ، ويقربهم الى الله تعالى ، يكون اول اسباب الطاعة والمعصية والكفر والايمان والامر والنهي ، وهو اول رسوم الشريعة .

قال صاحب النصرة :

احتج صاحب الاصلاح في اثبات الشريعة لآدم عليه السلام بقول الله تعالى : (واتل عليهم نبأ ابن آدم بالحق اذ قربا قربانا) فذكر ان القربان لا يكون الا من رسوم الشرائع بعد ان اطنب القول في الفرق بين العزيمة والشريعة واكثر الشواهد على ذلك من اشعار العرب من غير فائدة تقع تحتها ولا حجة تصحح ما اراد اثباته ، وليس الامر في تأويل هذه الآية كما ظن ، لانه لو كان القربان في هذا الموضوع هو ما لا يكون الا في الشرائع الظاهرة ، من ذبح الاغنام والابل ، لكان كما ذكره ، لكن امر القربان في هذا الموضوع هو ما لا يكون في الشرائع وهو اقامة الحجج من تحت ايديهم ومن يقوم مقامهم اذا فارقوا العالم ، فهذه القصة ظاهر تأويلها عند الحكماء ، ولو انه قرأ هذه القصة الى آخرها

لبان له ان آدم عليه السلام لم تكن له شريعة ، اذ انت احد ابنيه لم يوارى سوءة اخيه ، ولم يحسن ذلك حتى بعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يوارى سوءة اخيه ، فان مواراة الميت ودفنه من اي الوجوه كانت ، هي من الشرائع ولو كان لآدم شريعة لما كان يخفي عليه مكانها ، او الجري عليها هذا قوله .

ونقول :

ان الشريعة لآدم عليه السلام قد ثبتت يكون ما احتج به صاحب الاصلاح مثبتاً لها ، وكون ما اورده صاحب النصرة غير ناقص عليه فيها ، وذلك ان صاحب الاصلاح احتج في اثبات الشريعة التي هي من اثبات الشريعة والتي هي من رسوم النطقاء في عبادة الله تعالى ، والطريق الى معارف الاسباب من ظاهر الكتاب بالآية التي فيها ذكر القربان ، وبالآية الموجبة الكلية بقوله تعالى : (ولكل امة جعلنا منسكاً ليدذكروا اسم الله) الآية : وبآية اخرى وهي : (ولكل امة جعلنا منسكاً م ناسكوه) فثبت ولم يكن هذا قول صاحب النصرة وليس الامر في تأويل هذه الآية كما ظن يناقض ^(١) قول صاحب الاصلاح اذ لم يحتج صاحب الاصلاح في اثباتها ما اثبته بتأويل هذه الآية بل بظاهرها ، واذا كان قول صاحب الاصلاح مثبتاً لشريعة آدم عليه السلام ، وقول صاحب النصرة في الرد عليه غير ناقض ، فالشريعة على حال ثبوتها ثابتة .

الفصل الثاني من الباب التاسع

وقول صاحب الاصلاح ^(٢) :

انه لو كان القربان ما لا يكون الا في الشرائع الظاهرة من

١ - جاءت في نسخة (ب) برخص .

٢ - جاءت في نسخة (ب) النصرة .

ذبح الاغنام والابل ، لكان كما ذكره ، لكن امر القربان في هذا الموضوع هو ما لا يكون في الشرائع على ما فسرته وليس يناقض ايضاً قول صاحب الاصلاح ، بل موجب لما اوجبه اذ قوله الا ما في الشرائع الظاهرة ايجاب للقربان فانه من رسوم الدين والشريعة الظاهرة ، وان كان قد دفع ان يكون المراد به ما يكون في الظاهر ، وليس يكاد ما قاله ان القربان في هذا الموضع لا يكون في ظاهر الشريعة فينقض قول صاحب الاصلاح ، اذ ان ما قاله صاحب النصرة يجري مجرى الدعوة التي لا تثبت الا بدليل ، وهذا وجائز ان يكون ظاهره قائماً موجوداً ، كما كان باطناً موجوداً ، لاسيما والآية ليست ما يجري مجرى المثل الذي يطلب تأويله ويترك ظاهره ، واذا كان ذلك كذلك وكلن ظاهر الآية مثبتاً للعمل ثابتاً كانت رسوم شريعة آدم عليه السلام ثابتة .

الفصل الثالث من الباب التاسع

ثم قول صاحب الاصلاح :

ان القربان هو اقامة الحجج من تحت ايديهم ، ومن يقوم مقامهم ، يوجب ان يكون لآدم ما يدعون هؤلاء اليه اذا الحجج ومن يقام من الحدود انما يقامون ليدعون الى ما يقوله الناطق ، ويرسمه الذي فيه مصلحة المدعوي اليه دنيا ودينا وآخرة وأولى ، ولا يخلو آدم عليه السلام ان يكون اباً لأنه شرع الشريعة وسن الرسوم التي هي الحكم ، ولم يشرع شيئاً ولا اظهر رسماً صغراً ام كبر من قوانين العبادة ، فلا حاجة به الى اقامة الحجج ، وبث الدعوة بمن يقوم مقامه اذ لم يخلف شيئاً يحتاج ان يحفظ وتساو الامه به ، وبإيجاب صاحب النصرة بتأويله انه قد اقام الحجج ووجبت الشريعة والرسوم ، فالشريعة لآدم عليه السلام .

الفصل الرابع من الباب التاسع

ويعد فنقول :

لما كانت الحاجة الى الانبياء عليهم السلام اذا كانت لتعلم الامة ما تسعد به في الآخرة والدنيا ، وتهتدي الى مصالحها دنيا وديناً ، وكانت آدم عليه السلام نبياً ، وجب ان يكون معلماً وهادياً ، واذا وجب ان يكون معلماً وهادياً ، وجب ان يكون ما يعلم اياه الذي تسعد وتهتدي الى مصالحها موجوداً ، واذا وجب ان يكون ذلك موجوداً فليس ذلك الا قوانين العبادة التي هي الشريعة ، فالشريعة لآدم عليه السلام ثابتة ، يصح ذلك قول الله تعالى : (كان الناس امة واحدة) يعني في الجهالة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، (وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) الآية : فأدم عليه السلام من النبيين واذا كان نبياً فلم يبعث الله اليه بشر ويُنذر ويحكم ويقضي بالبشارة والانداز ، والحكم والقضاء لا يكون الا بالرسوم والوضائع فالرسوم التي هي الشريعة اذا ثابتة .

الفصل الخامس من الباب التاسع

وقال صاحب النصرة :

ولو انه قرأ هذه القسيمة الى آخرها ، لبان له ان آدم لم تكن له شريعة ، اذ احد ابنيه لم يوارى سواة اخيه ، ولم يحسن ذلك حتى بعث الله غراباً يبعث في الارض ليريه كيف يوارى سواة اخيه ، فان مواواة الميت ودفنه من اي الوجوه كانت ، هي من الشرائع ولو كان لآدم عليه السلام شريعة لما كان يخفي على ابنيه الاخذ بها ، فقول صادر عن غير بحث ولا فحص .

ونقول :

لو اعتمدَ صاحب الاصلاح المغالطة ، كمغالطة صاحب النصرة اياه في باب الآيه التي احتج بها في معنى القربان حين قال : ليس الأمر في تأويل الآيه كما ظن كان لا يخلو صاحب النصرة في نصرته ، اما ان يجعل للآيه التي احتج بها في دفع شريعة آدم عليه السلام تأويلاً ، ينفرد فيه فيحتج به وقد بطلت حجته في دفع ما يروم دفعه من شريعة آدم عليه السلام ، إذ بظاهر الآيه احتجاجه أولاً يجعل لها تأويلاً أصلاً ، ويحررها على ما يؤديه ظاهرها من معناها ، فلا تدل على شيء بما اراده ، والآيه ليست بدالة على ان ابن آدم لما بحث الغراب في الارض فرآه وارى اخاه ودفنه ، فثبتت الحجة به له ، والآيه هي : [فبعث الله غراباً ليبعث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه قال : يا ويلتي أعجزت ان اكون مثل الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين) ولم يذكر انه واره ولا دل على دفنه اياه .

الفصل السادس من الباب التاسع

هذا وتأويل الآيه وباطنها لا يدل ايضاً على كل شيء من ذلك ، وذلك ان كلا من الضد والولي اعتقد في العبادة لله تعالى شيئاً هو قربانه الذي به يتقرب الى الله تعالى (فالضد اعتقد ان ^(١) العبادة) ليست الا بالظاهر من الاعمال فقط ، وان الخلاص ليس الا به وانه سيكون بهذا الاعتقاد والاخلاص فيه هو القائم مقام الرسول (صلعم) والولي اعتقد ان العبادة لله تعالى ليست الا بالظاهر الذي هو العمل ، وبالباطن الذي هو العلم وان الخلاص ليس الا بهما جميعاً ، وان القائم مقام الرسول (صلعم) من قدمه الرسول صلى الله عليه وآله وارتضاء قتحارباً في ذلك

١ - سقطت في نسخة (١) .

يوماً ، واختصاً فيه الى النبي وأوضح كل منهما اعتقاده له فيما تعبد الله به ، وذلك قوله : (اذ قرباً قرباناً) اي اعتقد كل منهما فيما يقربه الى الله تعالى وإلى رسوله شيئاً فتقبل من أحدهما وهو الوصي اي ارتضى الناطق القائم مقام الله اعتقاده في الله وفي عبادته ولم يتقبل من الآخر وهو الضد اي لم يرتضى الناطق اعتقاده كونه على غير وجهه ، وكان ارتضاه الناطق عليه السلام ما ارتضاه من اعتقاد الوصي في نفسه من غير ان يصرح ظاهراً اشفافاً من ان ينسب الضد منه الميل الى الولي من دونه ، فقال : (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وكان قد سمع الضد منه صلى الله عليه وآله يقول : اتقاكم ابو بكر فقدّر مع سماعه ذلك من الرسول الآية التي قرأها انما قرأها لارتضائه اعتقاده وطريقته ، وانه القائم بعده ذلك ، فقام وفي قلب الضد انه قد غلب الولي ، فقال له لأقتلك اي لأدفعنك من هذا الاعتقاد الذي لم يرتضيه منك وعن الأمر الذي تقدّره انه لك ، فقال له الولي : انما يتقبل الله من المتقين يعني ان القائم مقام الله الذي هو الرسول لا يقيم مقامه احداً ، ولا يرتضى من احد اعتقاداً الا من المتقين الذين يجمعون بين العلم والعمل ، ويتقربون الى الله تعالى بأقامة معالمها جميعاً ، فعمد الضد الى الطعن والرقبة في الولي ، وانه لا يعرف شيئاً فانها ترافعا الى النبي عليه السلام في اعتقادهما فارتضى اعتقاده من اعتقاده ، فقال الولي : (لئن بسطت اليّ يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لأقتلك اني اخاف الله رب العالمين) اي لئن اعنت عليّ وبسطت لسانك فيّ ووضعت من مقداري وقلت في غير الواجب ، ولا ترضى بما اعتقد في عبادة الله ^(١) رب العالمين فاني لا افعل بك مثل ذلك ولا اطمن فيك فاني تحت امر الناطق القائم مقام الله الذي هو صاحب الدور ، ورب الأئمة ، وتحت طاعته ، واخافه ولا اقدم

١ - سلطت في نسخة (١) .

على شيء الا بأمره ، فعمل هذا القول من الولي في الضد ففتر عما كان عليه ، فطوعت له نفسه قتل اخيه ، فنفسه على الضد الثاني ، جرى على الضد الذي كان لا يحل ولا يعقد ولا يشاور إلاّ معه ، اي لما اعاد الضد الاول ما جرى على الضد الثاني ، قال له ليس الاعتقاد في الله وفي عبادته الا ما قلت ، والذي قاله هذا يعني الولي فهو الحاد ، وحسن له الامر في الوضع من الولي ، ومنعه من رتبته ، ونسبه الى انه لا يحسن شيئاً ، فقله اي دفعه عن مرتبته ، وتغلب عليه وقال : ليست العبادة الا بهذا الظاهر ، ولا بما يقوله له هذا ، فأصبح من الخاسرين لما عبد الله بطاعة الناطق ، من دون طاعة الاساس ، وبالظاهر من دون الباطن ، فبعث الله غراباً يبحث في الارض ، اي لما تطاولت المدة وحان انتقال الضد ، اراد الولي ان يحكم الحجة عليه ، لتكون مفارقتة العالم بعد تذكير ، فبعث اليه (وهو قوله ^(١) فبعث الله) اي القائم مقام الناطق الذي هو القائم مقام الله رجلاً من اصحابه ليوضح له امره ومنزلته ، وما لله تعالى عنده من السر في سكوته عن طلب حقه ، ويجعل له مخرجاً بما فعله ، ويشوقه الى رد الحق الى اهله ، وذلك معنى بحث الغراب في الارض ليريه كيف يتخلص مما جنى على نفسه ، ويرشده الى الواجب ، فالرجل الذي بعثه ولي الله لذلك هو (محمد بن ابي بكر) إذ هو من المختصين بالولي من جهة الدين ، وبالضد من جهة النسب ، ففعل محمد ما بعث لأجله ، فقلبه الضد لجنايته ، ولانت نفسه وانقاد الى التزام ولايته ، فغلب الضد الثاني على رأيه ، ومنعه عن مراده ، فيما هم به من الاقرار للولي بحقه ، فتحسر فقال في نفسه لما منع : [يا ويلتي أعجزت ان اكون مثل هذا الغراب] اي يا ليت اني في مثابة هذا الرجل يعني محمداً ولده ، الذي هو غريب عن الولي ومثله في المحافظة على عهد الله ودينه وكتمان

١ - سقطت في نسخة (١) .

اسرار ولي الله ، فأصبح من النادمين على ما فاتته من اتباع الولي أولاً ، وعلى فعله الذي ينتقل عليه الى دار الآخرة آخرأ ، نعوذ بالله من نقض العهد احتجاجاً به ، وإذا كان هذا هكذا فليس فيه ما يكون لصاحب النصرة احتجاج على هذه الآية الا " قول صاحب الاصلاح فيما اوجبه من رسوم الشريعة لآدم عليه السلام .

الفصل السابع من الباب التاسع

هذا وقد ذكر ان الشرائع والرسوم والسنين قد تزيد وتنقص بحسب الزمان الذي يحصل فيه الناطق وبحسب ما يحتاج اليه في استصلاح الامة ، وقد جاءت الروايات ان غسل الموتى والتحنيط والتكفين والدفن من شرع آدم عليه السلام ، وإذا كانت الأخبار بذلك قد تواترت على ما ذكر ، لم تكن هذه الآية فيما اخبرت من ذكر الغراب والبحث في الارض عند قتل ابن آدم الا " جاريأً مجرى الامثال التي يطلب تأويلها ، ولا يؤخذ ظاهرها على ما فعلناه ويولناه ، فالشريعة لآدم عليه السلام ثابتة الفصل .

الفصل الثامن من الباب التاسع

ثم نقول :

ان الاحتجاج بهذه الآية في دفع رسوم شريعة آدم عليه السلام يبطل ذلك ان دفن الموتى ليس من الامور التي ارتفعت بارتقاعها رسومها والتي هي الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، وسائر الاعمال ، فيكون بارتقاع رسمه ارتفاع سائر رسوم الشرائع التي هي اسس العبادة ، وانما هو نوع من انواع ما يفعل بالموتى من احراق بالنار ، او طرح في الماء ،

او حمل الى كهف او صحراء ، او دفن في الارض ، او اطعام للسياح ،
واذا كان نوعاً من انواع رسم من رسوم الشريعة ، امتنع ان يكون
بارتقاعه رسم الدفن الذي يجوز ان يكون بدله غيره بيطل رسوم الشرع
كله ، واذا امتنع الامر في ذلك ثبت الشرع لآدم عليه السلام .

الفصل التاسع من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

ان آدم عليه السلام لم يكن صاحب شريعة ، لانه لو كان صاحب
شريعة لكان امر الله تعالى للملائكة بسجودهم اياه بواسطته .
ونقول .

قد اوجب صاحب النصرة بقوله ذلك ان آدم عليه السلام صاحب
شريعة وذلك ان امر الله تعالى للملائكة بالسجود ، وان كان في الظاهر
لا من جهة آدم عليه السلام ، لم يكن الا بواسطته ، بدليل ان الامر
بالسجود له محال ، او هو غير مصطفى ، وكان الأمر بالسجود له غير
محال وهو مصطفى ، وقد ثبت انه مصطفى ، بقول الله تعالى :
(ان الله اصطفى آدم ولوحا) الآية : واذا كان مصطفى فمن المحال ان
يأمر الله من هو دون المصطفى الا بواسطة المصطفى ، فأمر الله للملائكة
بالسجود لآدم لم يكن الا بواسطته ، واذا كان بواسطته فالشريعة
له ثابتة بقوله .

الفصل العاشر من الباب التاسع

ثم ان امر الله بالسجود لآدم عليه السلام بقوله اسجدوا لآدم ،
كأمره لبني اسرائيل بقوله : (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت

عليكم ^(١) واوفوا بمهدي اوف بعهدي وإياي فارهبون وآمنوا بما انزلت مصداقاً لما معكم ولا تكونوا اول كافر ولا تشقروا بآيائي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون ، ولا تلبثوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين) الذي هو وان كان في الظاهر على صيغة لا تدل على انه واسطة ، فبواسطة محمد وصوله اليهم ، ولو جاز ان يقال ان محمداً لا شريعة له لاجل (تعري ^(٢) الآية) بذكر امر الله تعالى لبني اسرائيل مما يدل على ان الامر بواسطته اذ اضيفت الآيتين في باب كونها غير داليتين على واسطة اصيله واحدة ، وهذا من المحال فان امر الله تعالى لبني اسرائيل وان كان في الظاهر خالياً من ذكر ^(٣) واسطة فلم تكن الا بواسطة محمد ، واذا كان محالاً فآدم صاحب الشريعة والشريعة ثابتة له .

الفصل الحادي عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

والملائكة ليسوا مكلفين ولا واجب عليهم استعمال الشريعة لأنهم لا يعصون الله طرفه عين ، بل يسبحون بحمد ربهم ، ويفعلون ما يؤمرون . ونقول :

ان الملائكة الذين كفوا لو لم يكونوا من يكلفون لما كفهم تعالى بالسجود لآدم ، ولا امرهم به بقوله اسجدوا لآدم ، وان الملائكة الذين ليسوا مكلفين هم الذين لم يكونوا في دار الجسم قط ، ولا كانوا قائمين بالقوة قط ، فخرجوا الى الفعل وهم الجدد في دار الازل وانما المراد

(١) في نسخة (أ) ووردت علي .

(٢) سقطت في نسخة (أ) .

(٣) سقطت في نسخة (أ) .

بالملائكة المكلفين المأ الذين كانوا في دار الطبيعة ، وملكوا الفضائل التي بها تشابه من في دار الأزل من الملائكة الابداعية والانبعائية على ما بيناه فيما تقدم اذ لا يتقدم الا من في دار الابداع والانبعاث ، وأما السجود ، وامثال السجود ، من رسوم العبادات والاعمال ، التي لا توجد الا في عالم الطبيعة ، والمكلفون انما كلفوا اقامة العبادتين لينالوا بهما من الزيادة وبركات السعادة ما يعطي الله جدم به ، وينالوا تمامية تكسبهم التأزل والبقاء ، ولذلك كان تكليف الملائكة ودعاهم الى العمل .

الفصل الثاني عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

قال : ولو كان سجود الملائكة لأدم شريعة لهم لكان آدم يقول : ان الله يأمركم ان تسجدوا وتطيعوني ، وكان يجاهد من خالفه في امر الله كما كان من جميع النطقاء .
ونقول :

ان لصاحب الاصلاح ان يقول : ليس لأجل ان آدم لم يقل ان الله يأمركم ان تسجدوا لي وتطيعوني فيجب ان لا يكون السجود من رسوم الشريعة ، فان النبي ﷺ وعلى آله لم يقل لبني اسرائيل ان الله يأمركم ان تقيموا الصلاة ، وتؤتوا الزكاة لي . ، ولم يكن بدليل على ان الصلاة والزكاة وجميع ما امرم به ليس من رسوم الشريعة ، ثم لو كانت الشرائع ثبتت بكون شائعها مجاهداً لكان عيسى عليه السلام لا شريعة له ، اذ لم يجاهد وهذا لا يصح .

الفصل الثالث عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فان الله تعالى لم يذكر في القرآن انه كان لآدم عليه السلام قوم واتباع ، ولا ذكر ارساله كما ذكر غيره ، فقال (انا ارسلنا نوحاً) ولم يذكر في جملة الشريعة بقوله : (شرع لكم من الدين ما اوصى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا) (١) الآية :

ان صاحب النصرة ما انصف في احتجاجه ، ولا تأمل قول صاحب الإصلاح في كتابه ، أما آدم فهو المذكور في القرآن ، وأتباعه وقومه الملائكة المأمورون بالسجود له الذين تعلموا منه الأسماء على ما امر الله تعالى به بقوله تعالى : [يا آدم انبئهم بأسمائهم] وأما ذكر ارساله فلا يكون ارسال اعظم من ارساله ، لأن ارسال الرسل انما يجب لأن يكونوا خلفاء الله في ارضه يكون الله تعالى ممتنعاً عن الادراك وقد نص الله تعالى في كتابه بأنه جعله خليفة في الارض يرجع اهلها اليه فيما يحتاجون اليه من امر اديانهم ، وما كونه غير المذكور في جملة من بين اسم من شرع الشريعة في الآية ، فقد قال صاحب الإصلاح : انه لما لم يكن من اولي العزم لم يذكر معهم لأنه لم يكن صاحب عزيمة وانه ان جاز ان يكون ان يخرج آدم من جملة اصحاب (٢) الشرائع لأجل ان اسمه غير المذكور مع الخمسة عليهم السلام جاز ايضاً لكونه غير المذكور في جملة الذين كان يوحى اليهم ، بقوله تعالى (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان) الآية ان يخرج من جملتهم ، وذلك محال والقول قول صاحب الإصلاح من دونه .

(١) سقطت نسخة (١) .

(٢) سقطت في نسخة (١) .

الفصل الرابع عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وايضاً فإنه يلبيح لنا ان نعرف علة كون الشريعة ، حتى يصح لنا ان نقول ان آدم عليه السلام لم تكن له شريعة .

فنقول :

ان العلة في وجوب الشريعة اجمال الحدود ، وتعطيلها ، ومتابعة الخلق للضد ، وادعائهم له ما لم يجعله الله فيه ، وهذا المعنى لم يكن ولم يظهر على رأس آدم ، اذ ان العالم الذين كانوا قبله ، واهله كانوا جارين على الحدود ، ولم يخالف احدهم حداً واحداً كما اخبرهم عن انفسهم اذ قالوا : (تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) الآية: فلم يجب على آدم اقامة الشريعة هذا قوله .

ونقول :

ان العلة في وجوب وجود الشريعة غير ما ذهب اليه صاحب النصرة بقوله اجمال الحدود ، وتعطيلها ، ومتابعة الخلق للضد ، فان ذلك لا يوجب شريعة ، ولا يثبتها الا اننا نثوب فنقول : اما العلة في وجوب وجود الشريعة التي هي رسوم الاعمال ، وقد بيناها في كتابنا المعروف (بالمصاييح في الامامة) واقربها حاجة الناس اولاً على طبقاتهم في بقائهم الى ما يتحرسون به من الهلاك من الرسوم التي بها تحقن الدماء وتحصن^(١) الفروج ، والاموال ، وبها تقتدي في الامور الضرورية التي تحدث فيما بينهم ، ولولا وجودها لوقفت امورهم ، ولكان يهلك بعضهم بعض ، يقصد القوي من دونه في القوة لفضبه على مايلكه من مال ، وغيره ، واتقاد نيران الفتن بينهم ثم لا متناع الامر في حكمة الصانع تعالى ان يعدم خلقه ما يحرسهم به من الهلاك ثابته ، فالرسوم التي هي الشريعة اذاً وجودها ضروري .

١ - في نسخة (أ) جاءت (وتحتفظ)

الفصل الخامس عشر من الباب التاسع

ثم نقول :

انما صار وجودها اعني رسوم الشرائع وجوداً ضرورياً ، لان الانفس التي للبشر لا يفتر كل منها لمن فعلها (التي يختص بها فيحدث ^(١) من تلك الافعال) ما لا يستغنى فيه عن رسوم تخرس الجماعة بها بالاعتصام بوثائقها ، ويأمن معها بعضهم بعض اذا كانت الرسوم وجودها ضرورياً .
فنقول :

ان منها ما وجودها في كل زمان ووقت ضروري ، ومنها ما ليس ضروري ، وقد يوجد في وقت ولا يوجد في آخر (وقت) ^(٢) ويزيد وينقص فأما ما وجوده ضروري ، فالتقرب الى الله تعالى ورسم القوى والقصاص في الانفس والاشخاص ، ورسم النكاح ، وقسمة الاموال مثل الموارث وغيرها ، ورسم تقييد الموتى ، ورسم استخلاص الحقوق ، واعادتها الى اربابها ، وذلك ان للبشر انفساً ثلاثة : الناطقة التي لها التمييز والفكر ، وهي تعرف ان لها خالقاً ، وتخضع بالطبع له ، وعن ذلك تتقرب اليه ، وفي تقرّبها تضطر الى رسوم بها تقتضي اربها ، كاثرت تلك الرسوم أم قلت ، والحسية التي له قبالة غضبية منها تغضب ، ولحج الغلبة ، والقهر والانتقام ، والظلم ، وتقتل ، وتجور ، فتضطّر الى رسوم بها يدفع بأس ^(٣) بعضهم عن بعض ، ويؤخذ من الظالم المعتدي حق المظالم ، اما في الانفس بالقوة واما في الجسد بالقصاص ، واما ما يجري مجرى الدية ، والشهوانية منها تطلب الملاذ والنكاح ضرورة ، فتضطّر الى رسوم تزيد الاعتصام بها غائلة الغيرة فيما بينهم التي تؤذيهم الى القتل ، فهذه النفس تطلب ان

١ - سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

٢ - سقطت في نسخة (أ)

(٣) سقطت في نسخة (أ)

تكون الاموال كلها لها من اي وجه كانت ضرورة ، فتضطر الى رسوم يأمن بها بعضهم بعضاً من غش ومكر وخديعة ، يؤديهم الى المغالية والمقاتلة ، وهذه الانفس بحرصها تتحرك في طلب المايش ، والمعاملات ضرورة ، فتضطر مع كون القدر والمكر في الطبايع الى رسوم يجري المدعي والمنكر عليها في استخلاص الحق لاهله ، والموت ضروري بينهم ولا بد لهم من تقييب شخص الميت من بينهم اما بالدفن ، والاحراق ، والطرح في الاودية ، او غير ذلك والا عاد بالضرر عليهم فيضطر الى اعتماد احد هذه الافعال فهذه ستة ابواب تجري مجرى الاجناس ، وتقع تحتها انواع ضروري وجودها بين البشر ابدأ ، واما ما ليس بضروري ويوجد تارة زائداً واخرى ناقصاً ، فهي الرسوم في عبادة الله تعالى ، والتقرب اليه في معرفة حدوده ، التي بها تنال التامة ، ويقع ذلك تحت مجلس التقرب الى الله ، وهذه الرسوم كلها من الشريعة ، ولا بد من واضع لها اولاً ، ومرسم اياها بين البشر في بدء وجودها ، واذا كانت هذه الرسوم وجودها بوجود البشر ، وكان آدم عليه السلام من البشر ، وملائكته ، فالشريعة ثابتة له .

الفصل السادس عشر من الباب التاسع

واما من كان قبل آدم فتحكه حكم من يكون في آخر الدور السابع مثلاً بمثل وهو لم يخلو من الرسوم الضرورية وجودها ، التي ذكرناها ، وانما كان خلوها من الرسوم التي تقع تحت مجلس العبادة في التقرب الى الله تعالى ، التي قلنا انها قد تزيد مرة وتنقص اخرى ، وبها تكتسب الكمال الثاني ، فبعت الله تعالى آدم عليه السلام ليعطيهم وغيرهم مالم يكتوتوا يعلمون ، ويكسبهم التامة اذا كانوا ناقصين ، وان كانوا عن الغير بالفضل متميزين وقاصرين عن درجة الكمال ، بتركهم العمل في العبادة فيشرع ، وقتن ، ودعا الى المبادئين علماً وعلاً ، فمنهم من اتبع واطاع ،

ومنهم من امتنع والتوى عليه على الستة السابقة في ابتداء الادوار ،
فعلى هذا كان امر اولئك .

الفصل السابع عشر من الباب التاسع

قال صاحب النصرة .

وانما وجب على نوح عليه السلام اقامتها يعني الشريعة ، اذا كان
قبل دوره ادواراً على مخالفة الحدود ، واتباعهم الاضداد ، مثل الود ،
والسواع ، ويفوت وغيرهم . فوجب على نوح عليه السلام اقامتها ، ليهلك
من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة .
ونقول :

قوله ذلك لا يقتضي ان يكون آدم لا شريعة له ، بل يوجب ان
يكون له رسوم وشريعة ، وذلك انه قد اوجب ان دوراً دار على
مخالفة الحدود واتباعهم الاضداد ، والمخالفة انما تقع للمتبع من التابع ،
بتركه امره ، ورسمه ، فثبتت المخالفة بقوله صارت الرسوم التي هي
الشريعة ، وبها وقعت المخالفة ثابتة لآدم عليه السلام ، اذن فالشريعة
له ثابتة .

الفصل الثامن عشر من الباب التاسع

قال صاحب الاصلاح :

وقد روي ان الله عز وجل أمر آدم عليه السلام ان يضرب خيمة
انزلها من الجنة ويعملها قبلته وقبلة ولده ، ثم بنى شيث بمده مكان
الشريعة وأحكامها وجمع فيها التنزيل والتأويل وأقام فروعها واصولها
ومحكم فروعها .
ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح ثابت اذ ان لآدم شريعة ورسوم كما لغيره
من النطقاء .

الفصل التاسع عشر من الباب التاسع

قول صاحب النصرة :

ان في تركيب العالم ونظمه في باب الدلالة على التوحيد ، غنى عن
وضع الأعمال والأوضاع ، وان وضع الأعمال والاشارات قد ازال
كثيراً من الخلق عن التوحيد وأوقعهم في التشبيه ، وهذا محال
جداً ، وذلك ان تركيب العالم ، ونظم وعجائب حكمته ، وما
في تركيب عالم الأجسام ، وتأليف الابدان ، ومزاوجة الطبائع المتضادة ،
في الأجسام المتباينة ، والأشخاص المقدرة في باب الدلالة على التوحيد ،
غنى عن وضع أفعال ، وأعمال متشابهة ، وأوضاع مختلفة تدل على معان
متفقة ، وعن امثال مثلة على ممثل قائم ، ودلائل قائمة على مدلول
واضح ، وما في هذه الدلائل ، والأعمال المتناقضة من طريق الظاهر ،
وما في هذه الأمثال المضروبة لاقامة حدود معلومة ، دليل على نفس
المتوحد اذ الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة من العالم ، والأنفس تنفي عن
الأعمال والاشارات ، بل كثير من هذه الاشارات والأعمال والالفاظ
الظاهرة ازال اكثر الخلق عن التوحيد ، وأوقعهم في التشبيه الذي
لا يليق بأدنى مخلوق من مخلوقاته ، محصول قوله ذلك ان في تركيب
العالم ونظمه في باب الدلالة على التوحيد ، غنى عن وضع الأعمال
والأوضاع ، وان وضع الأعمال والاشارات قد ازال كثيراً من الخلق عن
التوحيد ، وأوقعهم في التشبيه .

فتقول :

ان قوله ذلك يوجب ارسال الرسل وهذا فضل لا يحتاج اليهم ، وذلك ان

العالم اذا كان محكماً متقناً دالاً على التوحيد ، وكان ارسال الرسل عليهم السلام ^(١) للدعوة ، والدلالة على التوحيد فارسلهم مع وجود دليل هو ان غيرهم قائم بما لأجله ارسالهم فضل لا يحتاج اليه ، ولست ادري كيف ذهب عليه ذلك ، مسح وضوح الأمر بان يكون العالم محكماً متقناً ليس بكاف في باب الدلالة على التوحيد ؟ ان لم يكن موجوداً من يعلمه ويبينه ، وانما ينتفع بمعرفة تركيب العالم ، ونظمه ، وترتيب موجودات من ارتفعت منزلته في العلم من جهة تعلم الحدود اياه كيفية الأعمال ، والاشارات التي يجمعها التنزيل ، والشرعة ، فيتفكر ، ويستنبط ، ويستدل منه على ما يريد من معرفة حدود الله تعالى ، وآياته المفترش على البشر علمها ، بقول الله تعالى : [حق اذا جاءوا قال اكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً] اما اذا كنتم تعلمون وهي السابقات في الوجود من الجواهر الشريفة التي هي الملائكة المقربون ، وكذلك من الأمر اذا احتيج الى الأعمال ، والاشارات ، والتلبية ، والتعليم الذي ليس كل من علم وعمل وتلبه امكنه ان يستدل من الموجودات حقيقة الاستدلال ، فكيف اذا لم يعلم ؟ وفي الجملة فالقول المؤدي الى تعطيل مراقب الحدود قول ليس من اعتقادات ، ولا من مذهب موالينا صلى الله عليهم وسلم ، ولعل هذا القول انما اثبتته الاضداد في الكتاب ، ليكون منسوباً الى صاحب الكتاب والله أعلم .

الفصل العشرون من الباب التاسع

ثم ان الأعمال ليس موضوعها للتوحيد فقط ، بل لتقويم النفس في العبادة والتشبيه بالمالأ الأعلى ، واكتسابها بالرياضة للاخلاق الشريفة ، والعدادات الكريمة التي بها تنهى للاتحاد بما فوقها ، ولاخراجها من رزاة

(١) سقطت في نسخة (١) .

القوة ، التي انقاذ شرف العقل بالتوفر على فروضها ، والمكوف على معاملها ،
فلولا الأعمال والمناسك في الملة ، وما فيها من تمامية الأنفس بالمواظبة
عليها ، والأخذ بها ، لهلك الأنفس ، ولذلك لم يرد الله تعالى على الملائكة
حين قدروا ان ما هم عليه من العبادة كاف في باب القرية الى الله
تعالى ، والتمامية لهم ، وانهم غير محتاجين بما هم عليه الى خليفة يعلمهم
شيئاً يأمرهم بالعمل ، بقوله : [اني أعلم ما لا تعلمون] وانما قال الله
تعالى ذلك ، لان الأكوان لما كانت من تقديره تعالى ، وحكمته ان
تكون بين القوة والفعل مترددة ، فتارة تكون بالقوة قائمة ، وتارة
تكون بالفعل قائمة ، وكان الشيء لذلك عند انتهائه فيما له ان ينتهي
اليه من القوة والفعل يرجع قهقرياً ، اذا كان بالقوة الى الفعل ، واذا
كان بالفعل الى القوة ، مثل الحار الذي اذا انتهى من الحرارة بطنت
الحرارة ، وظهرت البرودة ، ومثل الذائب من الاجسام وغيره ، وكذلك
البارد اذا انتهى من البرودة بطنت البرودة ، وظهرت الحرارة ، ومثل
الثلج ، ومثل المتعقد المجتمعة اجزائه من الجبال اذا تناهى فيما له انمقد ،
وهي اليبوسة ، وظهر الانحلال في اجزائه فيتفرق فيعود رملاً ، وغير
ذلك من الموجودات في دار الطبيعة ، وكان العلم والجهل في عالم الكون
والفساد ، كذلك تارة يكون الجهل بالفعل قائماً ، والعلم بالقوة ، بمعنى
ان الجهل يكون عاماً بوجود اهله ، والجهل^(٢) مفقوداً بقلة اهله ، وكان
الوقت وقت استيلاء الجهل ، وبلوغه نهايته بالفعل ، واستبطان العلم ،
وبلوغه غاية نهايته بالقوة باندراس آثار المعلمين ، وتعطل مرامم الشرائع
والأعمال بتطاؤل المدة ، وتصرم الأزمان ، اعني بالشرائع ما ليس
بضروري وجوده من الرسوم والمناسك ، وكان اعني الملائكة المسلمين بالملائكة
في انفسهم اختياراً ، وفضلاتهم حملة العلم في ذلك الزمان ، ومن يعبد الله
على حرف ، فقد رويوا انما هم عليه كاف في باب العبادة ، والتمامية ، وكان

٢ - في نسخة (ب) . جاء هو (والعلم)

الأمر بخلاف ما قدروه ، لذا كانوا محتاجين في التامة الى معرفة الحدود السابقين في الوجود ، الذين هم في دار الابداع والانبعث الاول ، ومعرفة المتأخرين في الوجود مثل الانبعث الثاني ، والى العمل بما يكسبهم التامة ، ولما علموا ان زمانهم زمان تامة دور الجهل ، ولا انهم في دور العلم ، ودور العمل ، علم تعالى ان تركهم على ما هم عليه مع بلوغ الجهل غايته كون الزمان زمان ابتداء العلم بالظهور ، مما ينافي الحكمة فقال عز وجل : انني اعلم من انتهاء ^(١) الجهل في السلام الى غايته في الفعل ، وتمام دوره ، وظهوره ، ومن بلوغ العلم في العالم الى غايته في القوة ، وعودة التوبة اليه في الظهور ، وقيام الحاجة في ظهوره بالفعل ، الى اقامة المعلمين ، والهادين ، ما لا تعلمون ، فأرسل الله آدم عليه السلام بان جعله خليفة له ليظهر العلم ، ويكسبهم التامة بالفعل ، ويدلهم على معرفة الحدود ، ويعلمهم ما لا يكونوا يعلمون ، وكان ابتداء الأمر في خروج العلم من القوة الى الفعل ، بوجود اهل من ايامه عليه السلام وانتهائه يمتد الى القائم سلام الله عليه ، وكذلك يقال ان القائم عليه السلام اذا ظهر ، صار العلم بالفعل ، يعني انه يعم ، ويكثر اهل ، ويستبطن الجهل ، بمعنى يقل اهل ، وينقطع أصله ، وما يقال رواية : ان كنوز الارض تظهر في ايامه ، وتقذفها الى ظاهرها ، هو اشارة القائم الى قيام العلم بالفعل ، فيظهر جميع ما اودع بطون الكتب المنزلة ، والرموز المعقدة ، واذا كانت الملائكة مع وجود السماوات ، وحسن نظمها ، واقتان تركيب موجودات العالم ، لم يكونوا يعلمون ، ولا كانت لهم تامة ، ولا استدلال منها ، إلا بما علمهم آدم عليه السلام ، ودعم اليه من العمل ، كان ما ذكره صاحب النصرة غير مستقصى ، وكانت الاعمال ، والاشارات ، والأمثال غير مستغنى عنها ، في باب الاستدلال

(١) في نسخة (أ) جاءت (اهباء) .

منها على التوحيد ، والسياسة ، وتقويم النفس ، ورياضتها في معرفة الحدود ، واخراجها الى الفعل^(١) ، واذا كان ذلك كذلك ، فأدم صاحب شريعة ورسوم دعا اليها ، ودل على حدود الله وتوحيده .

الفصل الحادي والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

ايقول صاحب هذه المقالة ان الخلق في الدور العظيم لم يعرفوا حيث لم تكن فيما بينهم شريعة ظاهرة متشابهة ؟ او يقول ان القائم عليه السلام في رفع الشرائع المثلة يبطل معرفة التوحيد ، ويخرج الناس الى القول بالتعطيل ؟ فاذا كان الخلق لم يجهلوا التوحيد ، ولا في دور القائم ايضاً يجهلونه ، مع رفع الشرائع ، كان جائزاً ان يكون آدم عليه السلام دعا الناس الى التوحيد^(٢) بغير اشارات ، وضرب امثال هذا بقوله .

ونقول :

قد تقدم من كلامنا على العلم والجهل وكون احدهما نارة بالقوة ، ونارة بالفعل ، بما ينطوي فيه شرح الحال ، فيما كان عليه الخلق في الدور العظيم ، وكونهم في نهاية الجهل على مقتضى قول صاحب النصرة ، تصير دعوة آدم عليه السلام ، وكونه معلماً لتابعيه معالم التوحيد ، فضلاً ، لم يكن يحتاج اليه ، وذلك انه اوجب ان القوم كانوا عارفين بالتوحيد (واذا كانوا عارفين^(٣) بالتوحيد) لم تكن دعوة آدم اياهم الى الشيء الذي كانوا يعرفونه الا فضلاً لا يحتاج اليه ، وذلك من الحال ، فان

(١) جاءت (بالفعل) في نسخة (ب) .

(٢) سقطت بنسخة (ب) .

(٣) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (ا) .

القوم لم يكونوا محتاجين الى ما به تمامية انفسهم ، ولما ارسل الله تعالى آدم اليهم ، ولا يجعله خليفة له فيهم ، ولا اصطفاه من بينهم ، ولا اوجب له عليهم طاعة ، ولا رجوعاً اليه فيما لم يكونوا يعلمون ، وانما كان قول الملاء المتسمين الملائكة ، (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) تقديرأ منهم انهم بالغون في التسبيح ، والتقديس ، والتوحيد ، وان ما هم فيه كاف في باب العبادة ، ومعرفة الحدود ، فعلم الله تعالى من امرهم ما اوجبت رحمته اصطفاء آدم من بينهم ، وارساله اليهم بأن يجعله خليفة في تعليمهم ، ليندعوم الى ما به تماميتهم من العمل ، والعلم جميعاً ، المؤدي الى معرفة الحدود التي يصح فيها التوحيد ، ولذلك قال : « اني اعلم ما لا تعلمون » ، لانه تعالى علم انهم ناقصون ، وان الجهل قد انتهى في الفعل ، وان العمل قد آن ان يبدأ في الظهور ، وهم لم يعلموا ذلك فوجب في الحكمة اقامة رسم التعليم الذي هو سبب انبساط العلم ، وكثرة امله ، فاصطفى الله آدم فشرع ، وعلم كما قال الله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبثوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبثهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال : الم اقل لكم اني اعلم غيب السماوات والارض ، الآية . فالقوم كالوا غير عالمين ، ولكونهم كذلك جاءهم آدم معلماً لهم .

الفصل الثاني والعشرون من الباب التاسع

ونقول :

وأما قوله وايحابه ان الخلق لم يكونوا اولاً في دور القائم (صلعم) . يجهلون التوحيد . لو لم يكونوا جاهلين لم يمكنهم استنباطه الا من جهة المؤيدين ، مما فيه تمامية ذواتهم ، وصورهم ، لما اصطفى من

بينهم آدم فيكون خليفة الله تعالى في تعليمهم ما فيه مصالحهم عاجلاً وأجلاً ، ومحال ان يتصور في اولئك هذا التصور واعطاهم منزلة ، تكون لهم ، وقوله ولا في دور القائم يحلون ، فان كان مراده ما عليه صورة الدعوة من كون دور القائم (صلعم) قبل ظهوره ، وقبل وجوده من عالم الطبيعة حين يكون محفوظاً بخلفائه ودعائه بعد تمامية دور محمد المصطفى (صلعم) وآله الى وقته ، وظهور آياته في العالم ، فهو صدق فان العلم حينئذ قد استمل منارة ظهوره بكثرة العلماء وهو الوقت الذي قال الله تعالى : (يوم يجعل الولدان شيباً) وان كان مراده بقوله في دور القائم لا يحلون بعد القائم (صلعم) الذي هو صاحب الدور السابع ، وفصل الخطاب ، وتمايز اهل الجنة من اهل النار ، واغلاق باب التعليم ، والتوبة فلا تصح ، لأنهم لا يبقون عالمين ، ولا يكتولوا من اهل العلم اذ ذلك الزمان زمان المياه ان تفيض فتبطن ، وزمان اليبوسة واللقشف ان يستولي فيظهر ، وكلام صاحب النصرة في ذلك غير مستقصى .

الفصل الثالث والعشرون من الباب التاسع

وفي الجملة فان صاحب النصرة انما أورد هذه الأقاويل والاستشهادات نصرة لصاحب الحصول في دفعه لشرعية آدم ، ولا يخلو آدم في دعائه إياهم ، وكونه نبياً معلماً هادياً ان يكون إما انه دعاهم بالترغيب في الجنة وجوار رب العالمين ، أو دعاهم بالترهيب في الجحيم والبعد عن رحمة أحسن الخالقين ، أو بها جميعاً ، فان كان دعاهم بالترغيب (١) فلا يكون الترغيب مع كون المرغب فيه غير محسوس إلا بضرب

(١) سلطت الجملة بتامها في السنة (١)

الأمثال والاختبار عنه بما يعرف من المحسوسات من انواع الذات والنعم^(١) والمواضع الطيبة من مساكن ، وبساتين ، وأنهار ، وأشجار ليقع عندهم تصوره ، وذلك صيغة الكلام الذي يقتضي التأويل ، وإن دعاهم بالترهيب فذلك قوله لا يكون إلا بضرب الأمثال لهم بما يرهب منه لعالم الحس لتصوره ، ويحري في التأويل عنه مجرى غيره مما تقدم ، وإن كان دعا بها جميعاً ، فكلامه لم يخل من ظاهر معمول به ، فيقتضي تأويله ، وإذا كان كذلك كانت الأقسام الثلاثة موجبة لظاهرة ثابتة لأدم ، يتعقبها تأويل ، فأدم إذا صاحب شريعة ورسوم ظاهرة .

الفصل الرابع والعشرون من الباب التاسع

ثم نقول :

لا يتخاو آدم عليه السلام ان يكون إما دعا أهل زمانه الى طاعة الله تعالى ، وطاعته بالحكمة ، أو بغير الحكمة ، فليس ينبغي ، وذلك محال ، واعتقاده خروج من الدين ، وإن كان دعاهم بالحكمة ، والحكمة تقتضي العلم ، والعمل جميعاً ، فأدم إذا صاحب شريعة تجمع العلم والعمل اللذين هما عبادة الله ، وبها ينال الكمال ، والارتقاء الى منازل الكرامة .

الفصل الخامس والعشرون من الباب التاسع

وأما القائم عليه السلام وقوله : انه يرفع الشرائع .

فنقول :

ان اعتقاد ذلك سقيم ، فليس تقدير وجوده من عالم الطبيعة منبعثاً من طريق الانبعاث الثاني ، لانه لا يبطل شيئاً مما يتعلق بعبادة الله تعالى ، بل يكون ختاماً لادوار سلفت ، وقامية لامر تم بكانه ، فيزيل الحدود عن مراتبها ، بوقوع الاستفتاء في التعليم عنها ، واستتمام الامر في

(١) سقطت في نسخة (١) .

الخلق الجديد الذي قال الله تعالى : بل هم ليس من خلق جديد ، فلا يقيم بعد امضائه حكم في انفس أحداً يجري منه مجرى الاسس مسن أصحاب الأدوار الحالية ، ولذلك قال الله تعالى مبيناً صاحب القيامة : [واذا السماء انفطرت ^(١) واذا الكواكب انتشرت ^(٢)] وقال : [اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا الجبال سيرت واذا العشار عطلت] وهذه الأمثال كلها مضروبة على الحدود ، والدعوات في زواها عن مراتبها لا على الشرائع ، ورسوم الأعمال التي على مضي الزمان تدرس معالمها بعدم المعلمين ، إلا ما كان ضرورياً وجوده على ما ذكرناه فيا تقدم ، وذلك الزمان الذي يظهر هذا الفعل فيه من اغلاق باب التعليم ، وتمطيل الدعوات من جهة صاحب القيامة الكبرى ، هو ابتداء عود العلم الى القوة ، فيبطن ، وابتداء الجهل بالزيادة ، وقيامه بالفعل ، فظهور الاشارات بذلك تكفي الكافي البالغ ، جعلنا الله وجماعة المؤمنين من أهل الخيرات الالهية ، باتباع اوليائه ، وحشرنا مع محمد وعلي والأئمة الطاهرين (صلى الله عليهم اجمعين) اوار صفائه ، بمنه ، ورحمته .

الفصل السادس والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وكل من قال ان التوحيد ^(٣) لا يدرك إلا بالاشارات والأعمال ، فقد حكم ان العقل الاول ، والنفس ، والملائكة ، والجند ، والفتح ، والخيال ، لم يعرفوا التوحيد حيث لم يكن لهم او فيا بينهم من الاشارات والأعمال . ونقول :

ان الذي يقول ذلك فمراده لا العقل الاول ، ولا الحدود العالية ،

(١) في نسخة (ب) جاءت (انتفت) .

(٢) في نسخة (ب) جاءت (انتثرت) .

(٣) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

بل العقول التي في عالم الجسم ، وهي الانبعاث الثاني اذ كان نيلها التامة بتعليم^(١) ، وتكليف ، ومعرفة ، وإشارات ، وأعمال ، وقيام باكتساب ، والعقل الأول ، والحدود المتعالية المفارقة للجسام لم تنل التامة بشيء من ذلك ، بل نالت كمالات من أول وجودها ابداعاً ، وانبعثاً ، ولا يجوز ان يجري حكم هذا القول^(٢) على ذلك ، وما اورده صاحب النصرة في معنى الانجم السبعة ، وثبوتها ، ورجوعها ، واستقامتها ، والأيام الستة التي خلق الله فيها السماوات والأرض ، وما بينها ، واما ما ذكر من العزيمة فما ترك صاحب الاصلاح شيئاً لم يورده من تأويل ذلك ومعانيه ، وفيه كفاية عن التعريب في التأويل الذي لا يكاد يوازن^(٣) ولا يطابق .

الفصل السابع والعشرون من الباب التاسع

قال صاحب الاصلاح :

لم يوجب الخط الواحد العرصة إلا بظهور الخط الثاني ، لان الخط يدل على الناطق ، والعرصة تدل على الشريعة ، ولا يجب ظهور صورة الشيء إلا بعد تماميته ، فكما ان العرصة ظهرت بعد الخط الثاني ، كذلك لم تتم شريعة الاول إلا بظهور الناطق الثاني ، فلما ظهر الناطق الثاني ، تمت شريعة الاول ، فظهرت صورتها بالكمال ، وكذلك تتم العرصات الست بالخطوط السبعة ، لانه لا شريعة قبل اول النطقاء ، ولا شريعة عند ظهور السابع ، واما الشرائع الستة من النطقاء الذين سابهم القائم ، وانك اذا خططت سبعة خطوط ، ظهرت من بينها ست عرضات على هذه الامثال ، واحد ، اثنين ، ثلاثة ، اربعة ، خمسة ، ستة ، ولو كان القياس على ذلك

(١) سقطت في نسخة (أ) .

(٢) في نسخة (ب) جاءت العقول .

(٣) في نسخة (ب) جاءت (يتوازن) .

القول ان اول النطقاء ليست له شريعة ، لوجب ان تظهر خمس عروضات بين سبعة خطوط ، فلما ظهر من بين سبعة خطوط ، ست عروضات ، صارت الخطوط السبعة على اصحاب الادوار السبعة ، والعروضات الستة على الشرائع الست ، ووجبت لآدم الشريعة .
قال صاحب النصرة :

في باب العروض الست بين الخطوط السبعة ، واستدلالة بالخطوط على الانبياء ، وبالعروضات على الشرائع الست ، فليس الأمر على ما ذكره ، بل الخطوط السبعة على الحروف العلوية التي خط كل نبي حرف واحد منها ، والعروضات الست على ادوار الائمة بين آدم ونوح ، والائمة السبعة ، وبين نوح وابراهيم في الدور الثاني ، وبين ابراهيم وموسى في الدور الثالث ، وكذلك الى محمد (ﷺ) ولم يبق لائمة دور آخر بعد القائم سوى دور لواحقه وخلفائه الذين يخلفونه في العالم ، ووقع بين ست عروضات خمسة خطوط ، على انه وقع بين ادوار الائمة خمسة نطقاء من اصحاب الشرائع ومثل ذلك :

آدم - نوح - ابراهيم - موسى - عيسى - محمد - القائم .
الائمة - الائمة - الائمة - الائمة - الائمة - الائمة - الائمة .

فكما لم يقع بعد القائم صلى الله عليه وسلم ائمة ، لم يجب عليه اقامة الشريعة ، وكذلك لما لم يقع قبل آدم عليه السلام ائمة ، لم يجب عليه اقامة الشريعة ، واذا كانت الشريعة في اقامتها ان يتقدمها ائمة ، ويتأخرها ، كذلك ائمة نوح عليه السلام قد تقدمت دور ائمة آدم عليه السلام ، فتأخرت عن ائمة دوره ، فلذلك وجب عليه اقامة الشريعة ، وابراهيم كذلك ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد (ﷺ) والقائم قد تقدمته ائمة دور محمد (ﷺ) ، ولم يتأخر عنه ائمة ، فلذلك لم يجب عليه اقامة الشريعة ، كذلك آدم قد تأخرت عنه ائمة دوره ، ولم يتقدمه ائمة غيره ، فلذلك لم يجب اقامة الشريعة ، هذا قولها .

.ونقول :

ان قول صاحب الاصلاح مطابق لما دل عليه ، غير ان ما قاله في جملة قوله ، فكما ان المرضة ظهرت بعد الخط الثاني ، كذلك لم تتم شريعة الاول الا بظهور الناطق الثاني ، وهذا قول سقيم ، وغير مستقيم ، فان شريعة آدم هو بنفسه أساسها ، واقام اساسه لها ، ولو جاز ان شريعة آدم لم تتم الا بمجيء الناطق صاحب الدور الثاني ، لجاز ان يقال ان شريعة محمد (ﷺ) ليست بتامة ، وانما تتم بمجيء القائم صاحب الدور السابع سلام الله عليه ، وذلك من محال القول ، فان الشريعة تامة لا تحتاج الى زيادة منها ، ولا الى نقصان منها ، ولو قال صاحب الاصلاح ان الدور الاول الذي هو لآدم عليه السلام لم يتم الا بظهور صاحب الدور الثاني الذي هو لوح عليه السلام ، وكذلك الادوار لا يتم دور منها إلا بظهور ما يتلوه ، فجعل مكان قوله عن الشريعة الدور الاول ، لكان مطابقاً موازناً ، والله يغفر لنا وله برحمته .

الفصل الثامن والعشرون من الباب التاسع

واما صاحب النصرة (في الخط ^(١)) والعرضة (وتأويله العروض الست على الائمة فحسن على ان تكون الخطوط على النطقاء لا على الحروف العلوية والعروض على مدة امرم في الدور لا على الائمة ، ثم لا تقتضي ذلك ان يكون آدم لا شريعة له ، بل يوجب الشريعة بوجود الائمة بعده ، وكون وجود الائمة لوجوب حفظ مقام الناطق وشريعته ، ورسومه في امته ، ولولا ذلك لما وجبت طاعة امام بعد ناطق ، والخطوط الخمسة ، والعروض الست ، فلصاحب الاصلاح ان يؤلفها فيجعل الخطوط على اولي العزم الخمسة ، والعروض على ادوار اصحاب الشرائع الست ، لان

(١) سقطت في نسخة (ب) .

الأولى في التأويل ان يكون الشيء مطابقاً موازناً اذا قيل فيكون محله في النفوس اجل .

وفي الجملة نقول :

ان الدور دوران ، دور كبير ، ودور صغير ، فالدور الكبير للنطقاء الذين يحفظ مكانهم الائمة بعدهم في امتهم ، والدور الصغير للأئمة المتمين الذين يهتمون الاسابيع ، وان الخطوط اذا أولت على اصحاب الادوار الكبار الذين هم النطقاء ، لم تكن العروض إلا على مدة سياستهم امتهم من جهة الائمة بعدهم في دورهم الذي يختم بحجبه آخر مثله ، ومعلوم مقدارها ، واذا أولت على اصحاب الادوار الصغار السبعة الذين هم الائمة المتمون في كل دور ، لم تكن العروض الا على مدة امر الائمة في كل اسبوع ومتميمهم الذين يتم دورهم بسابهم ، ومعلوم عددهم وعدد الائمة في كل دور ، وعدد اللواحق بحسب الموجودات من الاجسام العالية الموصوفة ، وسنذكر ذلك في غير هذا الكتاب باذن الله تعالى .

الفصل التاسع والمشرون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة .

مشولاً قول الله تعالى « كما بدأكم تعودون » ، يعني كما كان ابتداء الأمر الذي لم يكن من جهة الحقائق لذلك يكون آخر الأمر :

ونقول :

ان هذا وان كان تأويلاً فالوجه فيه ان نقول ما يطابق بان قول الله تعالى ذلك اشارة الى ما يكون بعده القائم (صلعم) من عودة العلم بعد خروجه الى الفعل ، وكثرته الى القوة ، وقلته ومصير الناس كلهم بعده كما كانوا في زمن آدم ، وعودة الجهل بمد كونه في

القوة ، وقتلته الى الفعل ، وكثرته لما فيه من الحكمة المقدرة ، وتبارك الله احسن الخالقين .

الفصل الثلاثون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

وايضاً لو نظر صاحب الاصلاح الى ما في اسمه يعني آدم من الدلالة على انه لم تكن له شريعة ، لبان له ذلك ، وهو ان اسمه من ثلاثة احرف ، وهي الف ، ودال ، وميم ، وهي غير مركبة ومؤلفة بل كان كل حرف منها مبائن من الآخر ، دلالة واضحة على انه لم يكن صاحب تأليف الشريعة ، والانبياء الخمسة الذين كانوا بعده اسماء ، وهي مؤلفة مركبة مثل فوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (صلعم) دليل على ان كل واحد منهم كان صاحب شريعة ، وتنزيل هذا قوله .
ونقول :

ان كان كون حروف اسم آدم عليه السلام منفصلة توجب ان آدم لا شريعة له ، فكون هذه الحروف في ذواتها غير منفصلة يوجب ان يكون لها شريعة اذ الألف من الاسم مؤلف من الف ولام وفاء ، والميم منه مؤلف من ميم وباء وميم ، وكذلك الدال ، واذا كان الانفصال لا يوجب له شريعة ، كان الانفصال يوجب شريعة ، على ان الاستدلال بمثل ذلك من المحال فانه لا يصح لانه لو كان ذلك صحيحاً لوجب ان يكون القائم سلام الله عليه صاحب تأليف ، ويكون اسمه على ما اخبر به النبي (صلعم) محمداً ، ومحمد مركب من حروف اربعة ، ولما كان من المحال ان يكون صاحب شريعة ، وكان اسمه مركباً ، بطل ان يكون افتراق حروف اسم آدم دالاً على انه ليس بصاحب تأليف وشريعة كما بطل ان يكون اجتاع حروف اسم القائم (صلعم) الذي هو محمد

وصكونه مركباً دالاً على انه صاحب شريعة ، واذا بطل ذلك فلا اعتبار بالاستدلال من هذا القبيل ، فالشريعة لآدم ثابتة والحمد لله رب العالمين .

الفصل الحادي والثلاثون من الباب التاسع

قال صاحب الاصلاح :

وأما القول بأن نوحاً عليه السلام هو اول من اقام اساسه ، وضرب مثله بالسفينة فقد تقدم من القول في باب الاساسية ما فيه غنى .

ونقول :

انما خص نوح عليه السلام بالسفينة لانه اول اصحاب العزائم ، واول من قام بلسخ الشرائع ، والف شريعة جديدة ، فكانت شريعته بمنزلة السفينة ، والذي نسخه بمنزلة الطوفان ، لأنه اهلك به اهل الارض الا من اجابه الى شريعته ، فركب سفينته ، اي اقام طاعة اساسه ، ومعناه انه التفت شريعة في حياته ، فلما اكملها فوَّض الأمر الى اساسه ، وامره باقامة الدعوة على شريعته ، وامر اللواحق بالاستماع اليه ، فلم ينالوا الجاري الا بواسطته ، فمن اطاع اساسه كان في السفينة ، ومن خالفه واقام على الشريعة الأولى غرق ، الا ترى انه وصف انه اغرق بالطوفان الذين عبدوا ودأ ، وسواعاً ، ويغوث ، ويعوق ، ونسراً فقال : من خطيئاتهم اغرقوا ، فادخلوا النار .

قال صاحب النصرة ونقول :

اذا كانت منزلة السفينة كمنزلة الشريعة الظاهرة ، فقد نجا من تمسك بها من اهل الظاهر ، وبطلت الدعوة المستورة الحقيقية ، على ان الظاهر من كتاب الله تعالى هو غير ما ذهب اليه صاحب الاصلاح ، وكذلك ان الله تعالى وصف ابتداء امر نوح عليه السلام وارساله الى قومه ودعوته اياهم الى شريعته ، ثم امره بان يصنع الفلك ، لكن هذه

الصفة مشروعة في سورة هود ، ولو كانت السفينة هي الشريعة الظاهرة لكان الله امره أولاً ان يصنع الفلك ، لكن هذه القصة تتوقف على انه ألف الشريعة الظاهرة ، ودعا الخلق الى استماعها ، ثم امره بأن يصنع الفلك يعني ان يقيم وصيه ، والدليل على ذلك قول الله تعالى : [واصنع الفلك] الى قوله : [وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه] يعني كلما اقام نوح عليه السلام وصيه فان اشراف قومه استهزأوا به ، وتعجبوا منه لانه هو المبتيء باقامة الوصي ، ولذلك سخروا منه هذا قولها .

ونقول .

أمّا قول صاحب الاصلاح ، وتأويله السفينة على ظاهر الشريعة الجديد ، فلأجل ان من دخل تحت احكامها فقد صارت له بمنزلة السفينة فيتخلص من الذل والهانة وانواع البلاء ، كما يتخلص داخل السفينة من الغرق ، ويحتمل هذا المعنى ، فأما صاحب النصرة وتأويله السفينة على الدعوة والوصي ، فلأجل ان من دخل الدعوة الهادية ، والتزم طاعة الاساس فقد أمن من الغرق في الضلال ، عن توحيد الله تعالى ، ومعرفة حدوده ، بكونها معلمة له مقام الهواية ، فالتأويلان صحيحان بذلك في امر الدنيا ، وهذا في امر الاخوة ولا ينقص احدهما الآخر لأن كل واحد منهم قام برأيه .

الفصل الثاني والثلاثون من الباب التاسع

وأما قول صاحب النصرة ان نوحا اول من اقام الوصي بالتأويل الذي جاءه ، فلا يصح فقد صحت نبوة آدم عليه السلام وشرعته ، وثبتت كون شيث عليه السلام وصياً له ، والسابق في الشريعة وبأسطها ، والوصي واقامته من دونه ، وبما يدل العقل على ان كلا من

النطق لا بد له ضرورة من وصي يقوم بالاستفادة منه ، خصوصاً ان كل محرك له متحرك ضرورة ، فالتحرك واحد ، وان كان يتحرك منه متحركون كثر ، ولما كان الناطق في زمانه محركاً للنفوس كلها بدعوته الى طلب البقاء باقامة العبادتين ، لزم ان يكون له متحرك ضرورة يجري منه مجرى المتعلم منه ، وان كان يتعلم منه متعلمون كثيرون ، والمتعلم منه بالحقيقة الذي نسميه وصياً ، وآدم لما كان ناطقاً ، لزم ان يكون له وصي ، وكذلك كل ناطق ، واذا كان آدم قد أقام وصياً له فلا يجوز اعتقاد ما ينافي ذلك .

الفصل الثالث والثلاثون من الباب التاسع

قال صاحب النصرة :

عقب تأويله عما قال الله تعالى حكاية عن ابن نوح : [سأوي الى جبل يعصني من الماء] فقد ظهر هنا بقوله سألتجنيء الى لاحق ، ويقول نوح لا عاصم اليوم من امر الله ، ان الامر كان قبل نوح من قبل اللواحق اذ هو لم يعلم مرتبة الوصي ، ولو كان لآدم وصي لكان ابنه يعلم ذلك ، هذا قوله .

ونقول :

ان قوله ذلك متناقض لقوله في باب الادوار ان دور آدم عليه السلام تولاه الائمة من بعده ، ولست ادري كيف خفي عليه ذلك ، واطن ان نسخة الكتاب قد غيرت وزيد فيها ، ونقص بقلة المهتمين بأمر الدين ، واهمالهم تصحيح ما يكتبونه بالمقابلة والقراءة على اهل العلم والديانة والله المستعان . والتأويل في التجيء ابن نوح هو ان الابن المنسوب الى نوح لم يكن من صلبه وانما كان رجلاً كبيراً له رئاسة دنياوية قد قدمه مثل

الضد في دور محمد نبينا ﷺ ، واستفاد منه ، وتعلم ما به وصار ابنه له من القوة ، قدر في نفسه ، وقوم الناس ايضاً ان يكون هو وصيه ، فلما جاء امر الله تعالى بان اصنع الفلك أي أمّ نوح للوصاية أنبأ له من دونه علي ما أمر الله به ، ودعا الناس التابعين له الى الدخول تحت امره وطاعته ، وذلك قوله : « اركبوا فيها ، فتوقف هذا الرجل عما دخل غيره من طاعة اساسه ، وهو امتناعه عن الدخول في السفينة ، فدعاه نوح عليه السلام بقوله : « يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ، الى الطاعة ، والالتزام الأمر ، خصوصاً ورغبة عود علي بدء مقدراً ان يفعل قياساً علي ما كان يرى منه من حسن الانقياد لأوامره ، فعند دعاء اياه ويأسه بالكلية من تلك المرتبة التي كان يرجوها تافق واستكبر واني ان يطيع أساسه علي ما جرى ، وقال ان امر الله فيه ، ان لم تعد فان رئاستك عليه تبطل ومال الضد مع ولينا صلى الله عليه ، فوعظه تارة ورهبه أخرى ، وقال : ان امر الله فيه وان لم تعظه فان رئاستك تذهب ، ويشملك الذل ، ولا ترى احداً يظاهرك ، ويعاونك على امرك ، وهو قوله : « لا عاصم اليوم من امر الله ، فلما سمع ذلك منه اظهر المصيان فقال يجهل ، ان هذا الأمر لا يتم لك على ان تجعل الرئاسة كلها في بيتك ، وان ظهر قصد ، واعنات وايداء ، اعتضدت برؤساء يشدون على يدي ، ويغاولوني على دفع الذل عني ، وهو قوله : [سأوي الى جبل يعصمني من الماء] فالما ههنا الذي يفرقه على القوة التي تقتل ، والجبل ما يمتصم به من رجال واولياء ، فقصد واخذ هو وامثاله ، فهلكوا في دوره ، وما بقي الا من كان ملتزماً بطاعة اساسه ، وانما اورد الله مثل هذه الاخبار في كتابه الكريم تنبيهاً للامة لما يجري عليه امر الاساس بمن يستصصى عليه ولا يلتزم طاعته ، فتارة يدل عليه نبينا يا بني آدم ، وتارة يشير اليه بناقصة صالح ، وتارة بابن نوح ، ليعلموا ان احوال دور محمد مثل احوال الادوار السالفة ، ولم يخص محمداً واساسه صلوات الله عليهما باستصاء امتها

عليهما السلام ، ومن لفتهم اياما ذلك رمم قد جرى في جميع الانبياء
والأوصياء ، وانتهاه الى وقت السابع والتجاء ابن نوح لم يكن الى
اللاحق ، بل الى اهل الظاهر الذين كانوا في مثل حاله من النفاق ،
واستعان بهم ، فعمهم السيف بقوة الله فطهر الله الارض منهم وذلك هو
الطوفان الذي عمّ ظاهراً وباطناً ، وكذلك يكون في دور محمد صلوات
الله عليه فان منه ما قد صح ، وجرى ، ومنه ما يصح ، ويجري
بإذن الله ، ولا يعلم ذلك إلا المعتبر من اهل الدعوة العلوية بسط
الله انوارها .

الباب العاشر من كتاب الرياض

فيا اعمل اصلاحه من كتاب المحصول في باب التوحيد والمبدع الذي هو الموجود الاول فيما كان أولى باصلاحه مما تكلم عليه وأصلح

الفصل الاول من الباب العاشر

نقول :

ان صاحب المحصول رحمة الله عليه ، لما اجتهد ، وبأبلغ ، وقضى حق الدعوة وابتناها ، وفتح ابواب المعالم بما صنعه من كتبه للقائمين على ارجائها ، وأصلح الشيخ ابو حاتم رحمة الله عليه منه ما اصلح ، وقدر اكثر الناس ان ذلك منه ، طعن على صاحب المحصول على اعتذار صاحب الاصلاح من ذلك في كتابه فعاوه ، ونقضوه ، وذلك تقدير فاسد ، وفعل عن الحق مائل ، والأمر بخلاف ما تصوره ، فان الناطق عليه السلام لما علم عند ترسيم الأمور ان علوم الدين اكثر من ان تحيط بها دون الامام نفس واحدة ، وتستطيع حفظها جملة واحدة ، رتب لها اشخاصاً كثيرة دون الامامة ، لتعاون بانفسها على جميع العلوم ورعيها وحفظها ، مثل الحجج الاثنى عشر فيستفيد كل منهم من جعل الله تعالى اليه ازمة الهداية من الأئمة البررة ، صلى الله عليهم ، غوامض الأمور ،

باطنها ، وظاهرها بحسب جواهرهم وقوتهم في القبول ، والاستنباط ، ليكونوا لغيرهم في الهداية كما تكون الائمة عليهم السلام في التعبير والافادة ، والدين بهم كالشخص الواحد الجامع لاجزائه ، وهم له كالحواس التي تدرك الأشياء ان فات واحدة منها شيء ادركته الاخرى من غير ان يكون هذا الادراك الثاني عيباً على التي قد فاتها الادراك ، وعلى غيرها ، واذا كان ذلك كذلك ، لم يكن اصلاح ابي حاتم رفع الله درجته ، ما اصلحه من كتاب الحصول يعيب عليه ، ولا على صاحب الحصول بنقصة ، ولا بطن على احد منها ، إلا ما قد قلناه ان الأشخاص المرتبة لاصلاح علوم الدين كالحواس ، فان فات احد الحواس ادراك شيء من عالم الطبيعة فلا يقوت الاخرى ، بل تعاون عليه ، وقضاء الحق الدين وتصديقاً لفرض رب العالمين ، ولما كان ذلك كذلك ورأيت في كتاب الحصول ما كان أزم لأبي حاتم ، وأوجب عليه شرحه ، واصلاحه بما اصلحه ولم يتكلم عليه ، وأغضى عنه ، لزمني الحق التعاون ان اقضي حق الدين ببيان ما ينطوي فيما اورده بما لا يجوز اعتقاده في باب التوحيد ، والمبدع الأول من دون غيره من الفروع التي ان اعان الله بتأخير الاجل ، تكلمنا عليها في غير هذا الكتاب ، ففعلت ولا يجوز ان اعتذر في ذلك ، لكون الانفس للدين كلها واحدة ، وان اعتذرت الى نفسي ، والله يتقبل منا ما نتقرب منه اليه من الولاية ، المؤدية الى رضوان الله رب العالمين ، ويحشرنا بمنه السالف ، والمؤتلف ، والسابق منا ، والمتأخر مع موالينا الطاهرين في دار القدس انه جواد كريم .

الفصل الثاني من الباب العاشر

قال صاحب الحصول :

في باب التوحيد فهو مبدع الشيء ، واللاشيء العقلي ، والوهمي ،

والفكري ، والمنطقي اعني ما هو واقع تحت هذه العناصر ، وما ليس بواقع تحتها .

وتقول :

قد اوجب بقوله ذلك ان في الموجودات عن الله تعالى الواقعة تحت ابداعه ما لا يدرك بعقل ، ولا وهم ، ولا فكر ، ويخبر عنه بنطق ، وذلك وجوده محال ، واعتقاده حلال ، لان الذي لا يدرك بعقل ، ولا وهم ، ولا فكر ، ولا يخبر عنه بنطق ، لا يخلو ان كان له وجود ، ان يكون إما سابقاً على العقل في وجوده ، أو مع العقل في وجوده ، أو تالياً للعقل في وجوده ، ومحال ان يكون سابقاً على العقل ، او يكون العقل ذات الفعل ، الذي ليس ورائه إلا الله تعالى الذي صدر ، وعنه وجد ، وهو محض الابداع ، وحق الوجود الذي هو اول وجود عن الله سبحانه ، ومحال أيضاً ان يكون وجوده ، وذات ^(١) العقل معاً يكون العقل ذات العقل الذي هو الابداع ، وذات العقل عند حدوثه لا يكون إلا ذاتاً واحدة لا اثنتين ، ثم لأن وجوده لو كان مع العقل لوجب بكونها متغايرين مشتركين في الوجود ان يكون الله تعالى الذي وجد عنه علة متكررة مبدعة ، أو معه آخر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فان من شأن المعلوم ان يكون وجوده بحسب علته ، وكونها معلولين متغايرين يقتضي علتين اثنتين ، أو علة متكررة بالنسب ، حق يكون وجود كل منهما عن نسبة منها ، هي غير الآخرين أولاً ، فمحال وجود معلولين متغايرين عن علة واحدة سلمت ذاتها من الاختلاف بالنسب والاضافات ، واذا كان وجوده مع العقل يقتضي هذا ، فوجوده محال ، فان الله تعالى متقدس عن جميع انحاء الكثرة ، والاضافات ، والغيريات ، وما به يصير علته ، ومحال ايضاً ان يكون وجوده تالياً للعقل ، إذ لو كان وجوده تالياً للعقل ، وعنه لكان لا يغرب عن العقول معرفته ،

(١) سقط في نسخة (ب) .

ولا يمتاض عليها تحديده ، ولكانت تدركه وتحدده كما حدثت سائر الموجودات محسوساً ، ومعقولاً ، في ميدان الإيجاب ، والسلب ، وإذا كان لا يخلو في وجوده من الأقسام الثلاثة ، وأوجب كل قسم منها ان يكون محالاً وجوده ، ثبت ان وجوده محال ، والقول به ضلال .

الفصل الثالث من الباب العاشر

ثم لو لم يقل صاحب الموصول عقيب ايجابه الشيء ، واللاشيء ان الله ابداعها اعني ما هو واقع تحت هذه العناصر ، وما ليس بواقع تحتها ، لقلنا انه اراد بقوله الشيء ما كان موصوفاً من الاجسام ، واللاشيء ما لم يكن موصوفاً بصفات الأجسام من عالم الابداع على خطأ قول من قال ذلك ، معتقداً له ، لكنه لما اورد ما ينطوي فيه من ايجاب المحال لم يقع إلا من ان يمتد في الموجودات ما يشارك الله في تنزيهه بنحو من الالحاء ، فيعم الفساد ، فيثبتنا كونه محالاً .

ثم نقول :

ان الشيء قد علم انه مشترك يقع تحته جميع الموجودات من الجواهر والاعراض محسوساً ومعقولاً ، ولا يخلو ان يكون مراده في قوله اللاشيء اما ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه ايجاب لما هو غير شيء ايجاباً يتعرى مما ينحصر الشيء على جميع قسميه من الجواهر والاعراض ومسمى القضية المدولة ، ودلوا عليه ، فقالوا : ان ذلك مثل قولنا لا الانسان الذي هو ايجاب لكل ما ليس بانسان يشلبنا المنبر عنه بالوجود ، من غير ايجاب ما ليس لشيء ، فقالوا : ان من شأن حرف لا اذا قصد به عين لكي يزيله عن الوجود ، نافية اياه عما هو به من غير ايجاب ، مما هو غيره له مثل قوله للشيء الذي هو عين كلي يقع عنه كل موجود اذا قصدناه بحرف لا قلنا لا شيء وصار عين الشيء زائلاً عما هو فيه شيء

من غير ايجاب ، غير له وانه ان قصد به عين جزئي في ذلك العين ، وأوجب غيره فان كان مراده ايجاب ما هو وغير شيء ، كان قوله ان الله مبدعه خطأ ، اذ اللاشيء لما كان هو ما لا يمتوره صفة ، ولا يكون في مثل حاله من كونه جوهرًا وعرضًا ، وكان نفي صفات الشيء عن الله تعالى تنزيهاً وتقديساً ، يكون تعالى لا جوهرًا ولا عرضًا ، فتكون صفات الشيء لا صفة به ، ولا هي منه ، ولا هو تعالى مثلها ، فكأنه قال بقوله ان مبدع الشيء واللاشيء انه مبدع ذاته ، التي هي غير الشيء ، ومبدع الشيء الذي هو غير ذاته ، وذلك خطأ وان كان مراده نفي عين الشيء ، كان قوله ان الله تعالى مبدعه خطأ ، اذ الشيء هو الابداع ، وهو عين الوجود ، ولا شيء هو نفي الابداع ، وابطال الوجود ، واذا كان لا شيء هو نفي الابداع ، فكيف يصح كونه مبدعاً ، وقد نفاه عن ذلك الحال .

الفصل الرابع من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

مبدع الاشياء لا من شيء فقط هو ولا شيء معه ، لم يزل ، فاذا قلنا هو ولا شيء معه ، فقد نفينا الشيء واللاشيء ، وصيرناهما جميعاً مبدعين ، ونفينا كل صورة بسيطة ومركبة عن هويته ، وجعلنا كل شيء مما يقع عليه القول ، او لا يقع عليه القول مبدعاً معلولاً بالحقيقة ، متناهيًا ، وان اللاشيء هو بعد الشيء ، لان حدوث اسمه انما حدث عند ظهور الشيء .

ونقول :

قد تقدم من الكلام على اللاشيء ما هو كافٍ ، وقوله مبدع الاشياء لا من شيء فقط ، هو ولا شيء معه ، لم يزل ينطوي فيه ما لا يجوز اعتقاده ، وذلك ان لا شيء ايجاب ما ليس بشيء عند الحكماء على ما ذكرناه ، فاذا قال هو ولا شيء معه ، فكأنه قال هو وما ليس بشيء

معه ، لم يزل ، وذلك شرك ، وفي الجملة فليس في اللغات الموجودة بين البشر ما لم يكن به الاعراب عن الله تعالى بحسب اللائق به ، اذ جميع ما تليى عنه الالفاظ والحروف المؤلفة والبسيطة كله محدث ، والالفاظ والحروف واللغات آلات للبشر في افهام بعضهم بعضاً ما في انفسهم ، وهي محدثة ، ولا تدل الا على ما كان في مثل حالها محدثاً على ما بيناه في رسالتنا المعروفة بالروضة . وهو تعالى بكونه وراء العقول ، والادراكات ، وفي حجاب عن الافهام ، والفكر ، تنقطع دوله مسالك البحث ، وعند الاضطراب الى اثباته بعد العلم بان جميع ما تنطق^(١) به اللسان ، وتحرك به الشفاه ، هو واقع على ما قد ابدعه واوجده ، سبحانه ليست لفظة تستعار في ايجابه من غير اثبات صفة او كثير ، إلا لفظة هو الذي اثبته الله تعالى بعد الاستثناء من قوله : [شهد الله ان لا إله إلا هو ولم يقل إلا الله ، ولا غير الله ، بل قال هو ، وكذلك الامام المعز صلوات الله عليه دل عليه في كتابه المعروف (بتأويل الشريعة) فقال انه هو فقط ، فان هذا اللفظ وان كان مستعاراً فهو من العقول ايجاب لما هو خارج عنها من غير صفة ولا كثرة ، هذا وسلوك الطريق اثباته تعالى استعمال حرف لا في نفى كل ضرب من الموجودات ابلغ في المراد من السلامة من التشبيه ، والتعطيل ، وأولى ، واحق عند العلماء ، والفقهاء من اهل الديانة .

الفصل الخامس من الباب العاشو

وقوله :

وان قلنا هو ولا شيء معه ، فقد نفينا الشيء ، واللاشيء ، وصيرناهما جميعاً مبذعين ، فمن اين يصح وجود ما يقال انه لا شيء مما يقع تحت

^(١) في نسخة (أ) جاءت تنقطع .

الابداع ، ووجود ما يقال انه لا شيء ، وهو متقدم على الابداع ، وهو غير الله حتى يصح نفيه كلا انه ليس الا الشيء ، والشيء الذي هو المشيء ، والمشيء هو الذي نفينا ان يكون موجوداً في اللغات ما يمبر به عنه لعظم شأنه تعالى ، وقصور الحروف المولفة المحدثنة عن الدلالة بحسب اللائق بمجده تعالى ، والشيء الذي هو المشيء هو غير الله الذي اوجده ، لا من شيء له عين وحق في الوجود على جميع اقسامه ، ثم لا شيء هو نفي لعين الشيء الذي هو محض الابداع على ما تقدم عليه الكلام ، واذا كان لا شيء هو نفي عين الابداع الذي هو عين الوجود وحق الوجود ، فكيف يصير في الوجود مبدعاً ؟ ان تلك الاقوال غير صحيحة .

الفصل السادس من الباب العاشر

وقوله :

ونفينا كل صورة بسيطة ومركبة عن هويته ، وجعلنا كل شيء مما يقع عليه القول او لا يقع عليه القول مبدعاً معلولاً بالحقيقة .

ونقول :

كيف يصير ما لا يقع عليه القول الذي وجدت عنه الموجودات كلها مبدعاً معلولاً ان ذلك خطأ ؟

الفصل السابع من الباب العاشر

وقوله :

ان اللاشيء بعد الشيء ، لان حدوث اسمه انما حدث عنه ظهور شيء ، ليس اللاشيء اسماً يقع على عين له في الوجود نصيب ، فان الشيء هو اسم ، ولا الذي هو حرف النفي قد نفاه ، ولا يصير نفي الاسم اسماً لغير ما كان الاسم له اسماً ، ولا يخبر به غير ما ذكرت الحكماء انه

ينطوي فيه ايجاب ما لا اسم له ، وقد تقدم من الكلام على ذلك ما يتضمن الجواب عنه وفيه كفاية .

الفصل الثامن من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

في باب المبدع الاول ان الباري تعالى : ابداع العالم دفعة واحدة ، وذلك انه ابداع العقل جملة واحدة ، فبرز فيه بتقديره صور العالمين ، وما فيها ، من غير ان تكون تلك الصور يشار اليها بهوياتها عند العقل ، بل علم العقل واقع عليها ، وهي عنده معلومة ، الا ان العقل قد تقدم عليها بالفعل ، فاما بالفعل ، واما بالقوة فهو والصور جميعاً معاً .

ونقول :

ان هذا العلم هو العقل الذي ذكر انه ابداع فبرز فيه صور العالمين وما فيها ، فلا يجوز ان يكون هو العقل الاول الموجود عن الله تعالى اولاً ، لان ما يكون متقدماً الوجود فهو مستغن عن تصور ما به يوجد ، اذ وجوده متعلق بموجده الذي اوجده ، ولا يلزمه ان يعلم اكثر من علمه بذاته ، وانه مبدع ، ووجوده لا بذاته بل بغيره ، الذي هو مبدعه ، وانه علة لوجود ما دونه ، كالامام الذي لا يلزمه معرفة غيره ممن هو دونه ، ولا يعلم اكثر من علمه انه سبب الخلاص من دونه ، واسطة بين من هو فوقه ، وبين من هو دونه ، بل يلزمه ان يعرف من فوقه ، ويلزم غيره ان يعرفه ، ويعرف غيره ممن تقدم عليه وجوده ، ورتبته ، ليتخلص بذلك ، ولذلك يلزم التأخر ، والوجود ان يتصور جميع ما تقدمه في الوجود من الحدود ليكسبه ذلك البقاء والوجود التام ، واذا كان ذلك كذلك ، فالذي ذكره هو

العقل المنبث من عالم الطبيعة ، لا العقل الاول ، يشيد ما قلنا قوله : انه ابرز فيه صور العالمين من غير ان تكون^(١) تلك الصور مشاراً اليها هوياتها عند العقل ، بل عالم العقل واقع عليها ، الى قوله : فأما في القوة فهو والصور جميعاً معاً فان قوله ذلك ايجاب لما هو قائم بالقوة ، واخبار عما وجوده وجود لا بالفعل ، ولا العقل الاول قائم بالفعل ، ولا يجوز ان يقال ان فيه ما هو قائم بالقوة ، اذ لو كان كذلك لوجب ان يتقدم عليه من نوع وجوده ما هو قائم بالفعل ، فيخرج به الى الفعل ، وقد بطل ان يكون موجوداً مع العقل الاول ، او يتقدم عليه شيء ، واذا بطل ذلك لم يصح قول صاحب المحصول الا في المتأخر الوجود الذي ليس وراءه وجوداً آخر ، وتجوهره بمعرفة ما تقدم عليه في الوجود من العالمين ، وهو المنبث الثاني من عالم الطبيعة مثل الناطق الذي له صور العالمين ، ومحصل هذه الصور صار قائماً بالفعل ، ومنبعثاً بالفعل .

الفصل التاسع من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

ان العقل لما كانت علته وحدة الباري جل وعز ، والوحدة ازلية ، صار العقل ازلياً .
وعليه نقول :

قد اوجب بقوله شيئاً يتقدم على العقل الاول في وجوده ، وهو العلة التي سماها الوحدة ، وقد قلنا ان العقل لا يتقدم عليه وجوده ، وعن الله الى شيء اصلاً ، فيكون هو أولى بالأزلية لاستحالة وجود شيء ، فالوحدة ليست بملة العقل ، وهي غيره حتى تكون متقدمة على العقل ، بل هي ذات العقل ، والعقل ذات الوحدة ، وهو الواحد ،

(١) في نسخة (أ) جاءت كانت .

وهو العلة ، وهو المعلوم ، وهو الابداع ، وهو المبدع ، وهو التام ، والتام وهو الازل ، وهو الازلي ، وهو الوجود ، وهو الموجود بذات واحدة ، والمعاني التي توجبها هذه الاسامي انما تستحق باضافتها الى ما عنه وجوده الذي هو الله تعالى ، واما باضافته (الى ما به وجوده ^(١)) بما هو دونه واما باضافته (الى ذاته ، لأن الذات في وجودها متكررة ، وكفى دلالة على ذلك قوله : في هذا الباب عن الابداع ، والمبدع عن المبدع واحد ، وصورته صورة العقول ، فان كان ذلك كذلك ، وكانت الوحدة هي ذات العقل ، كان قوله صار العقل ازلياً لا ازلية علتة محالاً ، اذ ليس العقل شيئاً هو غير العلة ، فصار بها ازلياً ، بل هي هو ، وهو هي ، ومثل هذه الصفة بأن ازليته لا ازلية علتة لا تصح الا في العقول المنبئة التي تكون من عالم الطبيعة مثل النطقاء والاسس وتابصيم عليهم السلام الذين عقولهم شيء ، وما به يتأزلون شيء آخر ، لأن علة كونهم متقدمين ازلين هي تلك العقول المفارقة الازلية التي تسمى الملائكة المقربين ، وامتداد انوارها اليهم ، واتحادهم بها ، وكلام صاحب الحصول اذاً على ما يكون في عالم الطبيعة من العقول ، لا على القدر في عالم الابداع ، واذا كان كلامه ومعاني قوله متجهة نحو العقول في دار الطبيعة ، فتصور ذلك الحد العظيم الجليل ، والرتبة بهذه الصفة محال .

الفصل العاشر من الباب العاشر

ثم نقول :

لا يخلو ان يكون معنى قوله علة العقل الواحدة ، اما انها تجري منه مجرى مبدعه تعالى ، وهما وحدة ، او انها التي تجري منه مجرى الهيولى ،

(١) سقطت الجملة بتمامها في نسخة (أ) .

او انها تجري منه مجرى الصورة من الموجودات في دار الجسم ، او الذي يجري منه مجرى الغرض الذي لأجله أوجد ، وهو عينها وذاتها ، وبطل ان يكون هو الذي يجري مجرى مبدعه ، لأن الوحدة اذا كانت علة للعقل ، والعلة شيء ، والشيء اذا كان وجوده لا بذاته ، فكأنه أوجب ان يكون الله تعالى الذي سماه الوحدة مبدعاً ، (محدثاً) ^(١) بعد ان كان هو مبدعاً ، بكونه مستنداً الى غيره فيما هو بالمعنى الذي اداه قوله ، وذلك محال ، ثم لأن الوحدة هي غير الله ، وكان ما هو غير الله مبدع يحدث ، فقد اوجب ان يكون الله الذي سماه الوحدة مبدعاً محدثاً ، وهذا محال ، وبطل ان يكون هو الذي يجري منه مجرى الهوى من الموجودات لاستحالة وجود شيء ، فيجري في الوجود مع الله تعالى ، فيوجد معه شيء آخر على ما تقدم عليه الكلام ، وبطل ان يكون هو الذي يجري منه مجرى الصورة من الموجودات التي بها وجد ، لاستحالة وجود الصورة الا بما يجري عنها مجرى المواد ، وقد بطل وجود مادة مع الله تعالى بما يكون وجود الصورة ، ثم لسبحانية الله تعالى عن التكثر بالصور التي هي آية الحدث ، ليصير بها مبدعاً بعد ما كان هو مبدعاً ، تعالى الله وكبر عن ذلك ، وبطل ان يكون هو الذي يجري منه مجرى ما لأجله أوجد ، لأن العقل لا لأجل الوحدة أوجد ، اذ لو كان للوحدة ما اوجد ، لما اوجدت كثرة ، وقد وجدت الكثرة ، فلا للوحدة اذا اوجد ، ولما بطلت هذه الوجوه من معاني قوله علة عقل الوحدة ، وامتنعت ان تكون ، ثبت ان عين الوحدة والعلة ذاتها ، وحققا ، واذا كان العقل هو عين الوحدة والعلة ، كان قوله صار العقل أزلياً لأزلية علته ، مع كون مراده بقوله ذلك الاول الذي هو الموجود الاول غير صحيح .

١ - سقطت في نسخة (١) .

الفصل الحادي عشر من الباب العاشر

قال صاحب الحصول :

فلما كانت الصورة مبرزة فيه من الوحدة كذلك صارت الصورة
المجردة ازلية عنده ، لان العقل صار بكيته ازلياً لا ببعضه .
ونقول :

ان ذلك صفة تشي في قوته تلك الصورة المبرزة فيه ومحال ان يقال
ذلك على ذلك الحد الجليل القائم بالفعل لا بل بالقوة واذا كان كذلك
لم يصح قوله ، الا فيما كان من العقول المنبثقة مثل عقول النطقاء ،
والأسس ، والائمة وتابعيهم عليهم السلام ، فخرجت الى العقل بعلتها
التي هي العقل المفارق المسمى الملك المقرب الملقب بالقلم ، بكيته وازلية
عقولهم ، وعقول من يتبعهم على الحقيقة يحقق ذلك ، ويشيده قول
صاحب الحصول تالياً لما ذكره ، ولو لم تكن الصور مبدعة بالازلية لم
يكن لها بقاء ، ولا عودة الى مهد معدنها الذي بدت منه مع الصورة ،
ولكانت تغنى وتندثر ، ولم يكن رجاء ولا خوف ولا ثواب ولا
عقاب ، فان كل شيء تكون علته ازلية فيه صائر بها ايضاً ازلياً ،
فان قوله ذلك يوجب ان الصور التي ذكر ان لا بقاء لها ، ولا اتصال
بمعدنها الا بالقوة الازلية هي التي في عالم الطبيعة من الانفس التي لا
قيام لها بالفعل ، واكتساب البقاء والدوام الا بالذين نالوا الأزل والكمال
ولولاهم لبطل الثواب والعقاب على ما ذكره ، اذ بالناسط والقائين
مقامه يصح كونه ذلك ، فلا يصح معنى قوله الا في العقول المنبثقة
من عالم الطبيعة من دون عالم الابداع .

الفصل الثاني عشر من الباب العاشر

قال صاحب الحصول :

ولما كان العقل معلولاً بالازلية التي تفسيرها عندنا بالقول المركب

كلمة الله ، ولم يكن بينها واسطة ثالثة صار العقل مثلها .

ونقول :

ان قوله ذلك يؤدي من المعاني مثل ما تقدم ذكره ، ولا يستحق ولا يليق بالعقل الاول ، لا انه ذات يقال عليه ذلك اذ هو ذات الكلمة ، ولا انه شيء غيرها او كان ثم صار مثلها ، وكل ذلك لحق في العقول الخارجة من القوة الى الفعل في دار الطبيعة التي تصير بقبول آثار الكلمة التي هي العقل الاول ، والاتحاد بها مثلها يؤكد ذلك ، قوله : فلما صارت صورة الفعل بالكلمة صورة العقل ، صار العقل بذلك علة لما دونه من الاشياء ، وصار بالكلمة محيطاً بها بما يرى الباري فيه ، فان الذي صورته صارت بالكلمة صورة لها ، وصار علة لما دونه ويقضي انه قد كان ولا هو علة ، ولا صورته صورة الكلمة والذي يكون بهذه المثابة انما هو عقول النطقاء ، لا ذلك العقل المبدع بلا واسطة ، الذي لم يكن قط هو غير الكلمة ولا هو غير علة الكائن وجوده وجوداً أولاً عما تنقطع دونه الاوصاف ، تكبر وتعالى ، وفيما تكلنا عليه فيما تقدم من هذا الحد العظيم كفاية عن التطويل ، وإذا كان ذلك كذلك فاجراء ذلك الحد العظيم مجرى هذه الحدود السفلية محال .

الفصل الثالث عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

فلما كان هكذا سمي تماماً بالمبدعية ، وذلك ان الابداع من المبدع ، إذ بالابداع التام لا يكون إلا تماماً .

ونقول :

قد تقدم كلامنا على ذلك ، وقوله ذلك خطأ من وجهين ، احدهما انه اطلق العقل على المبدع وجعله مثل مبدعه الذي قال انه تام ، وهو شرك ، ولا يجوز ان يقال ، لان الله متجرد بنفسانيته عن التام والتام الموجودين بإبداعه ايها ، ولا يقال ان المبدع بالإبداع التام لا يكون إلا تاماً حتى يكون الابداع هو التام ، وثانيهما انه اوقع اسم المبدعية على ما يكون من عالم الطبيعة وذلك محال ، لان الذي يستحق اسم المبدعية هو المتقدم وجوده على الأشياء كلها ، لا من الشيء الذي هو الغائم بالفعل ، ولا بالقوة ، واذا كان ذلك كذلك فلا يجوز اعتقاد ما قاله إلا على الوجه الذي يصح .

الفصل الرابع عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

ان العقل انما يفيد الصور من علته التي هي الكلمة ، كما ان الشمس تفيد القابسين من ضوئها ، لا من جرمها ، واذا كان اخراجه لما فيه من قوة علته التي هي الكلمة ، وافادته ايام كذلك منها استبان ان الكلمة هي التي صارت علة الأشياء البارزة من العقل ، لاهوية العقل ، إلا ان العقل صار واسطة بين الكلمة وما دونه .

ونقول :

ان العقل الذي ذكره هو عقول النطقاء وتابعيهم التي من علتها ، والتي هي غيرها يقتبسون ، لا العقل الاول الذي هو المبدع الاول ، لأن العقل الاول لا يحتاج في وجود ما يوجد عنه الى غيره ، بكونه هو العلة ، والكلمة بيمينها التي عنها ومن ذواتها وجود ما وجد ، ولذلك قلنا انه التام الذي عنه وجد التام فلا يحتاج الى شيء هو خارج عن

ذاته ، لكونه علة لوجود الأشياء ، ولو تقدمه شيء هو غيره ، لوجب ان يكون ذلك المتقدم هو المبدع الأول ، لا هو ، وللزم ان يكون الأمر مؤدياً الى اختلال رتب الموجودات ، وذلك محال . وقوله : ان العقل (١) صار واسطة بين الكلمة وبين ما دونه ، فقد بيثنا استحالة الأمر فيما سبق من الكلام في صدر كتابنا .

ولا بأس ان نزيد فنقول .

كيف يجوز ان يكون شيء يتقدم على العقل الأول ، فيكون واسطة بينه وبين ما دونه ؟ والعقل هو ذات الكلمة التي هي العلة الموجودة عن الله تعالى ، ولو جاز ان يتقدم عليه شيء لم يخل ذلك المتقدم ان يكون ، إما من نوع وجوده فباطل ان يتقدم عليه ، وقد تساوت مراتبها ، وحدودهما ، بكونها من نوع واحد ، وإن كان لا من نوع وجوده ، فلا يخلو ان يكون إما انه شيء ، أو غير شيء ، فان كان شيئاً فهو هدف لإدراك العقول ، وما يدركه العقل ، فالعقل هو المتقدم عليه لا هو ، وإن كان غير شيء فليس ذلك هو الكلمة بل هو المتعالي عن الصفات التي يستحقها الشيء بأقسامه ، سبحانه تعالى علواً كبيراً ، فعلى أي الأحوال أخذ ؟ وحسب الاستحالة ان يكون شيء متقدماً على العقل الأول ، فليس فوق الشيء إلا الشيء تعالى ، واذا كان ذلك كذلك ، فهو الكلمة وهو العلة وهو الوحدة وهو العقل على ما شرحناه فيما تقدم وحسبنا الله ونعم الوكيل .

الفصل الخامس عشر من الباب العاشر

قال صاحب المحصول :

(١) سقطت بنسخة (١) .

والابداع واسطة بين المبدع والمبدع هو اثر من المؤثر في المؤثر ،
وقال : وصورة الابداع متوسطة بين الفاعل والمفعول ، ووجودهما من
جهة الفاعل المبدع ، فأثر الصورة يوجد من جهة المبدع في المفعول ،
فهذه الصورة أعني الابداع صارت في المبدع سبحانه .

ونقول :

هذا الكلام ينطوي فيه ايجاب ما لم يبدعه الله ، ولا احداثه وهو
خلاف ما عليه الموحدين ، وذلك انه بقوله جعل الابداع غير المبدع فقد اوجب
ان الابداع صورة في المبدع ، ثم اوجب بقوله ان يكون ما صارت الصورة التي
سمها ابداعاً له صورة والذي سماها مؤثراً فيه ثابتاً ، غير مخترع ، ولا محدث ،
ولا يجوز اعتقاد ذلك فان الابداع ليس شيئاً هو غير المبدع اذ لو كان
ما يتصوره مبدعاً غير الابداع لا يخلو ان يكون اما وجوده مع الله
تعالى ، او وجوده لذاته ، وبطل ان يكون وجوده لذاته ، فيكون فيه
جزأ ، فيما لم يزل مع الله تعالى اذ لا يخلو وجوده مع الله تعالى من ان
يكون متشابهاً له تعالى الله عن ذلك ، ومثلاً له فيكون كونها اثنين
مثلين موجباً لاختصاص كل منهما بما به وقعت الاثنيية والاختصاص في
شئين ، لا يكون الا لسبب موجب كونها على ذلك سابق عليها ،
وعنه وجودهما ، واما غير متشابه ، ولا مثل فيكون ضدّاً ، ووجود
الضدين لا يكون الا بغيرهما الذي يحفظ عليها وجودهما ، اذ في وجود
احد الضدين بطلان وجود الآخر ، فقد اوجب وجودهما (ما يتقدم
عليها بما يحفظ عليها وجودهما) فيقتضي ذلك ان يكون المبدع تعالى
مبدعاً ، وان يتقدم عليه ما هو اولى ، وبالأولية تعالى وتكبر ، وذلك
اشد امتناعاً ، واكثر محالاً ، واذا كان وجود ما اوجب وجوده ، الا انه
لا يخلو من وجهين اذا بطل الوجهان جميعاً بطل ان يكون وجوده
لذاته ، واذا بطل ان يكون وجوده لذاته ، ثبت ان يكون وجوده عن

الله تعالى ، والابداع وجوده عن الله تعالى فليس الواحد من الابداع ، والمبدع بأن يقال انه ابداع او مبدع اولى من الآخر ، واذا كان ذلك كذلك وبطل ان يكون الوجود عما يصدر عنه الموجود ، الا واحداً ثبت ان الابداع هو المبدع ، واذا كان الابداع هو المبدع كان ما قاله صاحب المحصول خطأ ، فليتنجب ان شاء الله تعالى ، واذا قد أثبتنا على ما وعدنا به في اول الكتاب .

فنعقول :

ان التوحيد ومعرفة الحدود امر صعب ، وبه حياة الانفس وبقاؤها وخلصها من عالم الطبيعة واستحالاتها ، ولما كان صعباً ، وعلم الله تعالى ان عباده كلهم لا يبلغون الدرجة التي ينالون بها الكمال بمعرفة حدود الله وتوحيده من الله ، من بينهم على رجل واحد من كل زمان بالكمال ، والاصطفاء ، مثل الامام ضلوات الله عليه ، اعني بالكمال ان يكون كاملاً في قبول الفيض الساري في عالم الطبيعة من جهة الملائكة المقربين ، فيكون بذلك مهيمناً عليهم ، ومرفقاً لهم الى جلته ، فأوجب الله تعالى طاعته ، ومحبة ليصيروا بذلك من جلته ، ورافة منه بهم ، ولا سبيل الى ذلك الا باعتماد العبادتين ، وقضاء الحق منها علماً وعلاً ظاهراً وباطناً ، والحرص على المحافظة عليهما ، ولا يكون ذلك الا بذكر الموت وما يعقب من مفارقة الامل ، والولد ، والاقارب ، والوطن ، والتيقن بان لا وصول الى المعاد إلا بالزاد ، وان لا زاد إلا ما يدخر إلا بطاعة بquam فرصها ، وفريضة يؤدي حقها ، وخير يفعل ، وعمل صالح يعمل ، وعمل بمحقاتي الاشياء يُقتنى ، جعلنا الله وجماعة المؤمنين في مشارق الارض ، ومغاريها ، ممن يختم بالحسنى ، وزرقتنا وابام شفاعة عمده وعلي والائمة

(١) سقطت في نسخة (أ) .

الطاهرين ، وامامنا [الحاكم بأمر الله] وآبائه الهادين ، سلام عليهم في ارض
القدس بمنه ورأفته ، وعند ذلك نختم الكتاب بالحمد لله رب العالمين ،
والصلاة على خير الاولين والآخرين ، محمداً وآله الغر الميامين ، والائمة
الهادين ونقول : لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، ما شاء الله ،
واستغفر الله ، واقوض امري الى الله ، حسبي الله نعم الوكيل ، نعم المولى
ونعم النصير ، والحمد لله حق حمده ، والصلاة على محمد وآله الطيبين
الطاهرين اجمعين .

الفهارس

فهرس المواضيع

« مقدمة الحق »

من صفحة ٥ الى صفحة ٣٩

عرض موجز للعقبة الثقافية التي كانت تسيطر على المجتمع الاسلامي في أواخر القرن الثالث للهجرة ، وعن الخلافات العقائدية وأسبابها ، والمؤثرات التي كانت تسيطر على الكتاب والعلماء في ذلك العصر المبكر ؟ ثم الى أي مدى كانت المناقشات والمحاضرات تأخذ طريقها ؟ ومن الأمور التي يشار اليها ان الاسماعيلية تعتبر من الطوائف التي ساهمت بقسط وافر في هذه المناقشات ولكن على نطاق أوسع وفي مجال جديد مبتكر يجعل الباحث يقر بان التحرر الفكري اثر كبير في معتقديها بالنظر لان النقاش لم يقتصر على الطوائف الاخرى المعادية عقائدياً ، بل تجاوزتها الى دعاة الاسماعيلية انفسهم .

ان أول مناقشة علمية جرت في ذلك العصر كانت المناقشة التي اشترك فيها كل من الدعاة الاسماعيليين :

محمد بن احمد النسفي صاحب كتاب «المحصل» ، وأبو حاتم الرازي صاحب كتاب «الاصلاح» ، وأبو يعقوب السجستاني صاحب كتاب «النصرة» ، وحيد الدين الكرمانى صاحب كتاب «الرياض» . وهؤلاء قد خصصوا الكتب المذكورة لاعلان آرائهم في الالهيات .

وقد ظهرت اهمية كتاب «الرياض» في الأوساط العلمية عندما بدأت تظهر آثار الكرمانى لحيز الوجود ، فاعتبر من الكتب النادرة التي تمثل الآراء الفلسفية السائدة في القرن الثالث هجري وما بعده .

في المقدمة ايضاً سيرة حياة الرازي ونشاطه ومؤلفاته وآرائه ، ثم سيرة حياة السجستاني وآراؤه ، ثم سيرة حياة حميد الدين الكرمانى ، وبعد ذلك محتويات كتاب «الرياض» وأقسامه ولحمة خاطفة سريعة موجزة عن الكتاب وأبوابه وفصوله .

« مقدمة المؤلف »

من صفحة ٤٧ الى صفحة ٥٢

حديث مقتضب عن الأسباب التي حدثت به لوضع كتاب «الرياض» ثم استعراض لوجهات النظر التي وردت في الكتب الثلاث «المحصل» و «الاصلاح» و «النصرة» بشكل موجز .

«الباب الاول» من صفحة ٥٣ الى صفحة ١٠٠

مقسم الى ثمانية وثلاثين فصلاً يبحث في جوهر النفس الذي هو المنبعت الأول .

«الباب الثاني» من صفحة ١٠١ الى صفحة ١١٠

مقسم الى تسعة فصول ويبحث في باب العقل الاول الذي هو المبدع الاول .

- « الباب الثالث » من صفحة ١١١ الى صفحة ١١٨
مقسم الى ستة فصول ويبحث في النفس والهيولى وهل هما شبهان
الأول أم لا ؟
- « الباب الرابع » من صفحة ١١٩ الى صفحة ١٢٦
مقسم الى ثمانية فصول ويبحث في كون الأنفس اجزاء لا آثاراً .
- « الباب الخامس » من صفحة ١٢٧ الى صفحة ١٣٤
مقسم الى سبعة فصول ويبحث عن ان البشر هم ثمرة العالم .
- « الباب السادس » من صفحة ١٣٥ الى صفحة ١٤٢
مقسم الى تسعة فصول ويبحث في الحركة والسكون والهيولى والصورة .
- « الباب السابع » من صفحة ١٤٣ الى صفحة ١٥٢
مقسم الى سبعة فصول وهو خاص في اقسام العالم .
- « الباب الثامن » من صفحة ١٥٣ الى صفحة ١٧٥
مقسم الى اربعة وعشرين فصلاً في القضاء والقدر
- « الباب التاسع » من صفحة ١٧٦ الى صفحة ٢١٢
مقسم الى ثلاثة وثلاثين فصلاً وهو في باب شريعة آدم ووصي نوح .
- « الباب العاشر » من صفحة ٢١٣ الى صفحة ٢٣٠
مقسم الى ستة عشر فصلاً وهو في باب التوحيد والمبدع الاول .
- « مقدمة افولسية » تتضمن تعريف عن كتاب الرياض وسبب وضعه .

« فهرس الآيات القرآنية »

صفحة	
٥٧	« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » .
٦٠	« لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » .
٦٤	« ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر » .
٧٩	« وان من شيء الا يسبح بحمده » .
٨١	« وارسلنا الرياح لواقح » .
١٠٨	« ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن فعل ذلك فقد اثم وكنتمى طوره واسقط نفسه » .
١٤٨	« يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » .
١٦٠	« انا كل شيء خلقتنا بقدر » .
١٦١	« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » .
١٦١	« ربنا ما خلقت هذا باطلا » .

- ١٦٩ « ربي أرني انظر اليك قال لي تراني ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلسي ربه الى الجبل » .
- ١٧٠ « سبحانه تبت اليك »
- ١٧٢ « ان الله يحب المحسنين »
- ١٧٣ « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا
ما اتقوا وآمنوا وعلوا الصالحات » .
- ١٧٨ « ولكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك » .
- ١٧٨ « وائل عليهم نبأ ابن آدم بالحق اذا قربا قرباناً » .
- ١٨١ « كان الناس أمة واحدة »
- ١٨٢ « يا ويلتي اعجزت ان اكون مثل الغراب فأواري سواة اخي
فأصبح من النادمين » .
- ١٨٣ « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » .
- ١٨٣ « لئن بسطت اليّ يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لأقتلك
اني اخاف الله رب العالمين » .
- ١٨٦ « يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي
أوف بعهدي وإياي فارهبون وآمنوا بما انزلت مصداقاً لما معكم
ولا تكونوا اول كافر ولا تشكروا بآياتي ثمناً قليلاً وإياي فاتقون ،
ولا تلبثوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون وأقيموا
الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » .
- ١٨٩ « انا ارسلنا نوحاً » .
- ١٨٩ « شرع لكم من الدين ما اوحى به نوحاً والذي اوحينا اليك
وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا » .
- ١٨٩ « انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وأوحينا
الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب
ويونس وهرون وسليمان » .

- ١٩٠ « اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .
- ١٩٥ « حق اذا جاءوا قال : اكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً » .
- ١٩٦ « اني اعلم ما لا تعلمون » .
- ١٩٩ « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .
- ١٩٩ « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبثوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال يا آدم انبثهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال : ألم أقل لكم اني اعلم غيب السموات والأرض » .
- ٢٠٠ « يوم يحمل ولدان شيئا » .
- ٢٠٢ « واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت » .
- ٢٠٢ « اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا الجبال سيرت واذا العشار عطلت » .
- ٢٠٩ « واصنع الفلك » .
- ٢٠٩ « وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه » .
- ٢١٠ « سآوي الى جبل يعصفي من الماء » .
- ٢١١ « لا عاصم اليوم من أمر الله » .
- ٢١٨ « شهد الله ان لا اله » .

فهرس بأسماء الكتب المخطوطة والمطبوعة التي ورد ذكرها

الاصلاح - ٦ ، ٧ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤	النصرة - ٦ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٢٣
٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١	٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣
٣٤ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥	٥٠ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٨
٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٤	٥٩ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥
٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٧	٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٢
٧٩ ، ٨١ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩١	٧٣ ، ٨٤ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨
٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٤	٨٠ ، ٧١ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ٩١
١٠٥ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٤	٩٣ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢
١١٩ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ١٣٩	١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٩
١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٥ ، ١٣٦	١١١ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٦
١٣٨ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤١	١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١
١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢	١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧
١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٦٠ ، ١٧٨	١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٣
١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٥	١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨
١٨٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٠٠	١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٦
٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩	١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٤
٢١٣ ، ٢١٤	١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٧٨

المقاليـد - ١٢ ، ٩٣	١٨٦ ، ١٨١ ، ١٨٠ ، ١٧٩
المصاييح - ١٧ ، ٢٩ ، ٣٠	١٩٣ ، ١٩٠ ، ١٨٩ ، ١٨٨
الرسالة المضئئة - ٢١ ، ٢٧ ، ٦٣ ،	٢٠٣ ، ٢٠٢ ، ١٩٨ ، ١٩٤
١٢٦ ، ٧١	٢٠٨ ، ٢٠٧ ، ٨٠٥ ، ٢٠٤
الرسالة الواعظة - ٢١ ، ٢٧ ، ٣٤	٢١٠ ، ٢٠٩
تنبئـه الهادي والمستهدي - ١٩ ، ٢١	المحصـول - ٦ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٢٩ ، ٣١
من المشرق الى المغرب - ٨	٣٧ ، ٣٦ ، ٣٥ ، ٣٤ ، ٣٢
رسائل فلسفية - ٨	٢٠٠ ، ١٣٨ ، ٥٢ ، ٤٩
اعلام النبوة - ٩	٢١٧ ، ٢١٦ ، ٢١٤ ، ٢١٣
الأقوال الذهبية - ٩	٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢١ ، ٢٢٠
إثبات النبوات - ١٢	٢٢٩ ، ٢٢٧ ، ٢٢٦ ، ٢٢٥
كشف المحجوب - ١٢	الرياض - ٨ ، ١١ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣
تحفة المستجيبين - ١٢	٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٥٠
زاد المسافرين - ١٢	١٠١ ، ١١١ ، ١١٩ ، ١٢٧
أسس الدعوة - ١٢	١٣٥ ، ١٥٣ ، ٢١٣
تأويل الشرائع - ١٢	راحة العقل - ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨
سوسن النعم - ١٢	٣١ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٧٩
الموازين - ١٢	٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٦ ، ١٠٧
سلم النجاة - ١٢	١١٤ ، ١٥٢
الرسالة الباهرة - ١٢	الاقتضار - ١١ ، ١٢ ، ٧٢
مسليات الأحزان - ١٢	الفرق بين الفرق - ٦ ، ١٢
اسرار المعاد - ١٢	الجامع - ١٠
المواعظ في الأخلاق - ١٢	تأويل الشريعة - ٢٧ ، ٣٥ ، ١٣٦
القريب في معنى الاكسير - ١٢	١٢٧ ، ٢١٨
تأليف الأرواح - ١٢	الزينة - ٩ ، ١١

معاصم الهدى - ٢١	الامن من الحيرة - ١٢
الأقوال الذهبية - ٢١	خزائن الأدلة - ١٢
الروضة - ٣٥، ٨١، ٩٩، ٢١٨	البرهات - ١٢
التوراة - ٣٣	ثلاث رسائل اسماعيلية - ١٢
فصل الخطاب وأمانة الحق المتجلي عن	خمس رسائل اسماعيلية - ١٢
الارتباب - ٢١	فصول وأخبار - ١٦
رسالة المعاد - ٢١	عيون الأخبار - ١٦
رسالة الفهرست - ٢١	الرسالة الواعظة - ١٧
المقادير والحقائق - ٢١	البشارات - ١٧
رسالة التوحيد في المعاد - ١١	عيون المسائل - ١٨
تاج العقلاء - ٢١	الارشادات - ١٨
ميزان العقل - ٢١	مقال عن النهج - ١٨
النقد والالزام - ٢١	مبادئ الفلسفة - ١٨
الكييل النفسي - ٢١	المصاييح في اثبات الامامة - ١٩٠، ١٩١
المقاييس - ٢١	الرسالة النورية - ٢١
المجالس البغدادية والبصرية - ١٠٨، ٢١	د الوضيفة - ٢١
رسالة الشعري في الخواص - ٢١	د اللازمة - ٢١
رسالة اسبوع دور السر - ٢١	د الهادية - ٢١
دائرة المعارف الاسلامية - ٢٨	د الكافية - ٢١
معالم الدين - ١٣٨	رسالة النظم - ٢١

« فهرس الاعلام »

١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٢	أبو يعقوب السجستاني - ٨ ، ٧ ، ٦
١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ١٩٨	١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥
١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٤	٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩
٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨	٣٠ ، ٤٩
٢٠٩ ، ٢١١	ابراهيم - ١٨٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦
آدم بن الشيخ محمد علي السورتي - ٣٩	أبو حاتم الرازي - ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩
ارسطو - ٩ ، ٣٠ ، ٢٤	١١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩
اسماعيل بن عبد الرسول بن مطا خان	٣٠ ، ٣٤ ، ٤٩ ، ٢١٣ ، ٢١٤
الاييني - ١٢	أبو عبدالله الشيعي - ٨
اسماعيل - ١٨٩	أبو بكر - ١٨٣
اسفار بن شيرويه - ٨	أبو بكر محمد بن زكريا الرازي - ٩
اسحاق - ١٨٩	ابن نوح - ٣٣٠ ، ٣١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢
المعز لدين الله الفاطمي - ١١ ، ٢٧	ابن سينا - ١٨ ، ٢٠
١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١٨	ادريس حماد الدين - ١٦
الثمان بن حيون المغربي التميمي - ٢٧ ، ١١	آدم - ٣٣٠ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠
اليروني - ١٢	١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٨٦

بول كراوس - ٨
بارمنيدس ٢٤
جعفر بن منصور اليمن - ١١
حيد الدين احمد الكرمانى - ٨٤٧٤٦
١٧٤١٦٤١٥٤١١٤١٠٤٩
٢٧٤٢٦٤٢٤٤٢١٤٢٠٤١٨
٣٦٤٣٥٤٣٤٤٣٢٤٢٩٤٢٨
٥٩٤٣٩٤٣٨
ديكارت - ١٨
دمقرينس - ٢٩
رستم - ١١
سليمان - ١٨٩
صالح - ١٩٣٤٢٠٩
شيث - ٢١١
علي بن ابي طالب - ٢٢٩٤٢٠٢٤٤٩٤٤٨
عيسى - ٢٠٧٤٢٠٤٤١٨٩٤١٨٨٤١٧٧
عبد القادر البغدادي - ٦
عارف ثامر - ٣٩٤٢١٤١٢
غولد زيور - ٢٨
محمد بن احمد التسنفي - ١٠٤٦
موسى - ٢٠٧٤٢٠٤٤١٨٩٤١٧٧
محمد المهدي باقر - ٩٤٨
محمد بن ابي بكر - ١٨٤
مرداويخ القائد - ٨

البغدادي - ١٢
الحاكم بأمر الله - ٢٣٠٤١٧٤١٦
البغدادي - ٢٠
الغزالي - ٢٠
الكندي - ٢٠
الدكتور محمد كامل حسين - ١٦٤
٥٩٤٢١
الدكتور مصطفى حلي - ٥٩٤١٦
السريانية - ١٧
الفارسية - ١٧
الفارابي - ٢٠٤١٨
الباقلاني - ٢٠
الاسماعيلية - ٥٩٤٨٤٧٤٦٤٥
١٨٤١٧٤١٦٤١٥٤١١
٣٩٤٣٣٤٣٢٤٢٢٤٢٠
المروزي - ٨
العباسيين - ٨
القرامطة - ٨
الفاطمية - ١٦٤٨
القائم الفاطمي - ٩
امباذقليس - ١٤٧٤١٠٠٤٢٤
ايوبيكورس - ٢٩
افلاطونية - ١٨
أفلاطون - ٢٤٤٢٠
أفتكين الضيف - ١٦

هرون - ۱۸۹	محمد - ۴۳۳، ۴۳۷، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۷
هنري کوربان - ۱۷	۱۸۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴
هود - ۲۲۵	۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲
فيشا غورپوس - ۲۴	۲۲۹، ۲۳۰
لوکريشوش - ۲۴	ناصرى خسرو - ۱۲
لوکزيقيوس - ۲۹	نورالدين احمد - ۱۶
و. ايڤالوف - ۳۸، ۳۹، ۷	نوح - ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۰۵
يعقوب - ۱۸۹	۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹
يونس - ۱۸۹	نصر بن احمد الساماني - ۱۰، ۱۱
	هرقليطس - ۲۴

« فهرس باسماء المدن والاقطار »

طهران - ٣٨٠١٢	أذربيجان - ٦
طبرستان - ٨	بغداد - ٨
صفهان - ٨	بيروت - ٣٩٠٨
عمان - ٧٨	بخارى - ١١
فارس - ٦	الديلم - ٩ و ٨
القاهرة - ٢١٠١٦٠٩	الري - ٨
لبنان - ٣٩٠٨	سامية - ٨
أكرا جاس - ٢٤	سوريا - ١١ و ٨
الهند - ٣٩٠٣٨٠١٦٠٧	سجستان - ١١
ايران - ١١٠١٢	سورت - ٣٩
اليمن - ١١	صقلية - ٢٤

comparée entre celle-ci et les théories philosophiques officielles des ismaélites.

Si la série d'ouvrages historiques et philosophiques déjà établis et publiés par nos soins s'enrichit aujourd'hui d'un volume nouveau, «ar-riadi», cela ne saurait se faire sans un mot de reconnaissant hommage à l'éminent orientaliste qu'est Professeur W. Ivanow. Car c'est grâce à son infatigable initiative au service de la science que la plupart des manuscrits ismaéliens ont pu être mis à jour. Travail énorme et désintéressé qu'inspire un seul souci: celui d'informer le monde islamique sur cette philosophie universelle qui fit bouillonner les esprits pour un temps, fascina le regard des savants et fut, en Orient comme en Occident, à la fine pointe de leurs approximations.

Aref Tamer

Beyrouth — Liban
1960

le profit pour qui recherche l'origine de ces controverses, lorsqu'il s'applique à creuser les diverses opinions. Il découvre que l'œuvre des auteurs de cette époque lointaine constitue un monument de science nouvelle par rapport à leur siècle, tant pour la pénétration des problèmes philosophiques que pour l'ampleur de la recherche dans le domaine des commentaires de textes et de l'exégèse des versets coraniques. Cet effort leur a valu d'approcher de la réalité et de s'en faire une conception raisonnée.

La plupart du temps les controverses en question avaient pour origine des discussions orales que se livraient les cercles et les centres d'études scientifiques. Elles prenaient la forme de longues conférences qui s'étalent dans les livres à longueur de pages. Parmi les groupements qui contribuaient abondamment à ces débats, nous trouvons celui des Ismaéliens. Mais ce qui est assez surprenant, c'est que, ces débats de théologie à peine terminés entre différentes sectes, nous voyons les Ismaéliens s'engager dans un autre genre de controverse, un genre tout nouveau... C'est la controverse entre leurs Da'is eux-mêmes. Ceci prouve clairement que la liberté de pensée était chez eux une loi souveraine. Le dynamisme de leur réflexion intellectuelle, affranchie des chaînes de la tradition, s'imposait ainsi aux milieux conservateurs et les forçait à l'abandon des positions surannées.

L'ouvrage intitulé «al-mahsul» parut dans les milieux ismaéliens au début du 4ème siècle de l'Hégire (10ème siècle après Jésus-Christ). Il est attribué au Da'i an-Nasafi, il est curieux qu'al-Kirmani, en parlant de ce texte, omette de mentionner son auteur. Peut-être cette omission est-elle un indice que le livre a été attribué par erreur à an-Nasafi. La faveur obtenue par «al-mahsul» dans les milieux ismaéliens amena le Da'i Abu Hatim ar-Razi à rédiger de son côté un écrit intitulé «al-islah». Ce livre renferme une critique de certaines opinions rapportées par «al-mahsul». Cette discussion poussa un autre grand Da'i, Abu Ya'qub as-Sijistani, à intervenir à son tour contre ce qu'il estimait contraire à la vérité et aux principes philosophiques. Dans son livre «an-nasra» il prit le parti de l'auteur d'«al-mahsul» et critiqua ar-Razi sans toutefois chercher à ruiner la position de celui-ci.

Peu de temps après lui, al-Kirmani aborda le même sujet de façon magistrale. Ce fut dans ce précieux traité «ar-riad»: il se donna le rôle d'arbitre entre les auteurs d'«al-islah» et d'«an-nasra» et sut, avec une habileté consommée, à la fois combler d'éloges et critiquer avec rigueur scientifique les différentes positions des trois livres, en les confrontant avec la doctrine fondamentale de l'Ismaélisme. Autrement dit, son ouvrage constitue une étude

Le livre que nous présentons aujourd'hui aux experts de sciences philosophiques s'appelle «ar-riād». Il a pour auteur Sayyidna Hamid ad-Din Ahmad b. Abdallah al-Kirmanī qui était Da'i de l'Imam fatimite, le khalife, Al-Hakim bi-Amrillah en Iraq et en Perse. Il portait le surnom de «Hujjat al-'Iraqain» (chargé de la mission ismaélienne pour ces deux régions).

Les chefs religieux ismaéliens comptent «ar-riād» au nombre des ouvrages importants s'adressant aux plus instruits de ceux qui occupent les premiers rangs de la secte. Il se caractérise de ce fait par le niveau élevé et la force de sa doctrine. Cela explique que les débutants en matière de recherche philosophique aient éprouvé de la difficulté à comprendre les implications de ce texte, à pénétrer les nuances de son vocabulaire technique.

«Ar-riād» marque une étape dans l'évolution de la pensée islamique et nous présente une image claire de la croissance de l'édifice doctrinal ismaélien. Et quand nous savons que le livre expose en raccourci l'enseignement prépondérant de cette période de l'ismaélisme, nous comprenons quelle influence il a pu exercer. Il est de bonnes raisons pour considérer ce texte comme une conférence générale de philosophie qu'élaborèrent quatre des grands Da'is ismaéliens de la première période, en y insérant leurs efforts de réflexion philosophique ainsi que leur exégèse ésotérique. Ce sont: le Da'i Muhammad b. Ahmad an-Nasafi, Abu Hatim ar-Razi, Abu Ya'qub as-Sijistani et Hamid ad-Din al-Kirmanī. Dans cette œuvre commune de critique les quatre penseurs s'adonnèrent passionnément à la défense de leur spéculation et y condensèrent leur doctrine.

Il est aujourd'hui admis que vers la fin du 3ème siècle de l'Hégire le monde islamique offrait les traits d'un état de culture — scientifique, philosophique et littéraire — avancé, mais travaillé par des messages nouveaux et des controverses doctrinales variées. Les théologiens se livraient alors à des débats sans fin, dégagés de tout fixisme dans l'expression. Quel n'est pas dès lors

المطبعة التجارية

بيروت - شارع سوريا - تلفون ٢٤٧٣٩

« KITĀB AR-RIĀD »

Traité de philosophie du grand DĀI Ismailien

HAMID - ad - DIN AHMAD B. ABDALLAH - ALKIRMANI

Texte établi et présenté

par

AREF TAMER

Bibliotheca Alexandrina



0428681

DAR - ASSAKAFA

Beyrouth - Liban